This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

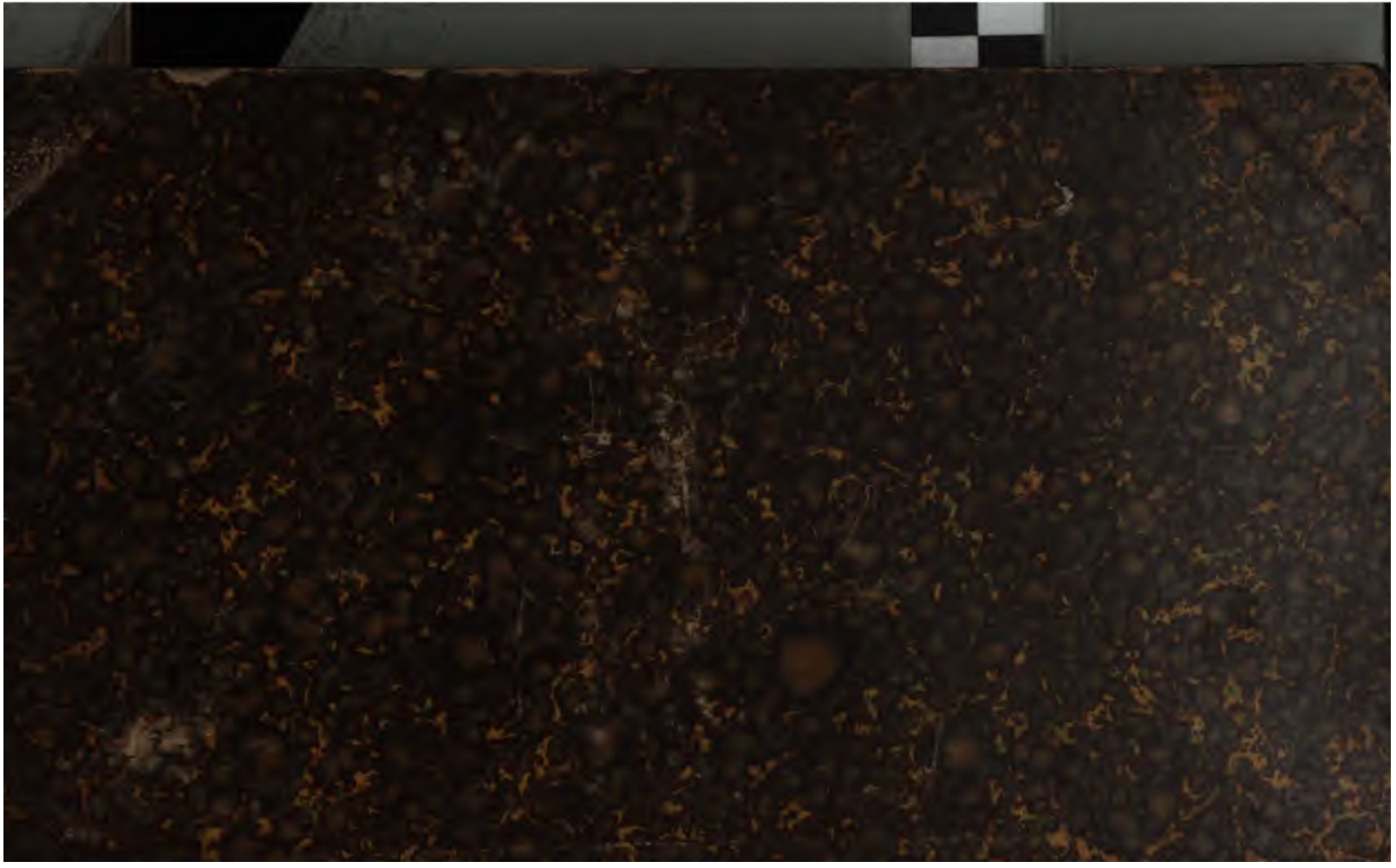
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



Gp 83.154

The Gift of Friends
19
17
H M
From the Library of
Hugo Münsterberg
Professor of Psychology
1892–1916
Harvard College
Library

Platons Phädon.

Platons Phädon

philoſophiſch erklärt und durch die ſpäteren Beweiſe für die Unſterblichkeit ergänzt.

Von

Dr. J. Baumann,
Profeſſor in Göttingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

Gp 83.154

HARVARD COLLEGE LIBRARY
FROM THE LIBRARY OF
HUGO MÜNSTERBERG
MARCH 15, 1917

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die Untersuchungen, aus welchen diese Schrift entstand, habe ich, wie dies bei philosophischen Fragen wohl natürlich ist, ursprünglich zu meiner persönlichen Belehrung unternommen. Vielleicht sind die Ergebnisse derselben auch anderen nicht unwillkommen. Insofern zwar eine positive Ansicht von mir vertreten wird, aber so, daß das Für und Wider durch Jahrtausende verfolgt ist, kann das Büchlein zugleich eine Anregung zum Nachrechnen der Gedanken anderer und zum Selbstdenken sein. Daß Plato zum Ausgangspunkt und steten Mittelpunkt der Erwägungen genommen ist, wird sich aus dem rechtfertigen, was die Betrachtung der späteren Beweise für Unsterblichkeit nach der Einleitung lehrt. Bei der Umschreibung des Phädon in die strengere Argumentation sind, wie ein philologisch kundiger Leser leicht sehen wird, die Auslegungen von dieser Seite bis auf Archer-Hind und Geddes berücksichtigt worden, aber mit Selbständigkeit. Es wäre für Plato nicht unerwünscht, wenn von allen seinen Hauptdialogen in der versuchten Weise Transskriptionen ausgeführt würden; man würde dann klarer erfassen, was man philosophisch an ihm hätte. Von den späteren Ausfüh-

rungen über Unsterblichkeit hat jede ihr besonderes Interesse; hinweisen will ich auf den Abschnitt über Kant insofern, weil hier die für Philosophie so wichtige Frage erörtert werden mußte, ob praktischen Postulaten, Bedürfnissen des Gemütes u. dgl. eine selbständige Bedeutung in der Philosophie beizulegen ist.

Göttingen, den 6. Oktober 1888.

J. Baumann.

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1
1.	Die in Kap. I—VIII (St. I, p. 57 A—64 A) für das philosophische Gespräch bedeutsamen Momente	5
2.	Logische Transskription von Kap. IX—XIV (St. I, p. 64 A—70 D)	7
3.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. IX—XIV	11
4.	Logische Transskription von Kap. XV—XVII (St. I, p. 70 C—72 E)	12
5.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XV—XVII	14
6.	Logische Transskription von Kap. XVIII—XXIII (St. I, p. 72 E—77 D)	16
7.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XVIII—XXIII	19
8.	Logische Transskription von Kap. XXIV—XXXIV (St. I, p. 77 D—84 B)	22
9.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XXIV—XXXIV	26
10.	Logische Transskription von Kap. XXXV—XLIII (St. I, p. 84 C—95 A)	30
11.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XXXV—XLIII	35
12.	Logische Transskription von Kap. XLIV—LVI (St. I, p. 95 A—107 C)	40
13.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. XLIV—LVI	45
14.	Logische Transskription von Kap. LVII—LXVII (St. I, p. 107 C—118)	54
15.	Philosophisch-kritische Betrachtung über Kap. LVII—LXVII	57
16.	Anderweitige Beweise Platos	65
17.	Philosophisch-kritische Schlußbetrachtung über den Phädon	66
18.	Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Plotins	73
19.	Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Augustins	80
20.	Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Thomas von Aquinos.	89
21.	Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre des Duns Scotus	105
22.	Die Bestreitung der Unsterblichkeitsbeweise durch Pomponatius	114
23.	Die Unsterblichkeitslehre bei Descartes	[illegible]

Seite

24. Die Unsterblichkeitslehre bei Locke 132
25. Die Unsterblichkeitslehre bei Leibniz 137
26. Ausführliche Wiedergabe der Beweise für Unsterblichkeit von Mendelssohn 143
27. Kants Kritik der theoretischen Beweise für Unsterblichkeit und seine praktische Postulierung derselben 172
28. Nähere Darlegung der Unsterblichkeitslehre Fechners 190

Einleitung.

Unter einer philoſophiſchen Erklärung des Phädon verſtehe ich, daß man zunächſt ſo bei ihm zu Werke geht, als ob man eine Schrift etwa von Kant oder Leibniz vor ſich hätte, d. h. daß man mit ſeiner Bemühung ganz auf den Inhalt gerichtet iſt; nur kommt bei Plato hinzu, daß man ihn möglichſt mit ſeinen Worten in unſere wiſſenſchaftliche Art überſchreiben muß, die dialektiſche muß in die logiſche Form überſetzt werden. Dieſe Transſkription ins Logiſche iſt in dieſem Fall zugleich die inhaltliche Reproduktion der platoniſchen Gedanken. So konnte an jeden in ſich enger zuſammenhängenden Abſchnitt ſofort eine philoſophiſch-kritiſche Betrachtung angeſchloſſen werden, welche ſich mit den Gedanken des Philoſophen auseinanderſetzt, ihre Richtigkeit unterſucht von dem jetzigen Standpunkt der Kenntniſſe aus, welche bei der Frage der Unſterblichkeit in Betracht kommen. Dabei hat ſich ergeben, daß, wenn auch vielfach modifiziert, allen Hauptgedanken des Phädon noch heute ein wiſſenſchaftlicher Wert zukommt, freilich ein ſehr ungleicher; was bei Plato faſt unſcheinbar auftritt, ſteht jetzt bei der Frage im Vordergrund, was ihm entſcheidend dünkte, hat vielleicht nur ſehr vermittelt noch einen Wert. In dieſer philoſophiſch-kritiſchen Betrachtung habe ich die ſpäteren Argumente für die Unſterblichkeit berückſichtigt. Denn das Thema „Beweiſe für Unſterblichkeit der Seele", einmal durch Plato angeregt, hat von Zeit zu Zeit neue, glänzende Bearbeitungen gefunden. Die Hauptſtationen des geſchichtlichen Verlaufs ſind: Zuerſt kommt Plato und bleibt grundlegend.

Ihm ebenbürtig ist an Kraft des Denkens im dritten Jahrhundert Plotin (Enneaden IV, 7; bei Kirchhoff Enneade II). Wertvoll aus ihm ist der Beweis, den nachher Carteſius und noch mehr Mendelsſohn in Aufnahme gebracht hat. Sehr merkwürdig ist die Schrift Auguſtins De immortalitate animae, verfaßt 387; ſie bietet, was man den panentheiſtiſchen Beweis nennen könnte. Im Mittelalter haben ſich die großen Scholaſtiker des 13. Jahrhunderts ſehr um dieſe Frage bemüht, Thomas von Aquino im Sinne ſtringenter Beweiſe, Duns Scotus ſtringente Beweiſe kritiſch ablehnend und ſich mit Wahrſcheinlichkeit begnügend. Die Hauptſtellen bei Thomas ſind Summa adversus gentiles l. II, c. XLIX u. ſ. w. und Summa theologica p. I, qu. LXXV sqq., bei Duns Reportata Parisiensia l. IV, Dist. XLIII. An Thomas ſieht man, was auf dem ariſtoteliſchen Standpunkt für Unſterblichkeit konnte geltend gemacht werden, wenn das Intereſſe nach dieſer Seite gerichtet war. Duns lehrt, wie ein mittelalterlicher Denker denſelben Ariſtoteles aus deſſen eigenen Gedanken heraus zu kritiſieren imſtande war, indem er zugleich ſeine volle Selbſtändigkeit wahrt. — Eine ungeheuere Aufregung entſtand über die Unſterblichkeitsfrage im Anfang des 16. Jahrhunderts. Da ſtand ein Kritiker derſelben auf von ähnlicher Schneide des Urteils wie im Altertum Straton geweſen ſein muß, deſſen Aporieen gegen Platos Phädon der Kommentar des Olympiodor zum Phädon uns aufbewahrt hat [1]. Dies war Petrus Pomponatius in ſeiner Schrift De immortalitate animae, erſchienen zuerſt 1516, wieder herausgegeben z. B. von Bardili, Tübingen 1791. Seine Lehre iſt: Es giebt weder ſtringente noch wahrſcheinliche Beweiſe für Unſterblichkeit, ſie iſt bloßer Glaubensſatz. Das Buch machte einen ſolchen Eindruck, daß es wohl damit zuſammenhängt, daß faſt alle großen modernen Philoſophen ſich zunächſt begnügten, Anknüpfungspunkte für die Unſterblichkeit aufzuzeigen. So Carteſius und Locke. Auf Grund Leibniziſcher Weltanſicht, mit Benutzung von Plato und Plotin, hat dann Mendelsſohn wieder zwingende Beweiſe für die Unſterblichkeit zu geben verſucht in

1) Scholia in Platonis Phaedonem, herausgegeben von Finckh, Heilbronn 1847.

seinem Phädon, der 1767 zuerst erschien und noch fortwährend gedruckt wird. Sehr mit Recht, denn selten ist ein philosophischer Satz mit so viel Klarheit des Gedankengangs auseinandergesetzt worden. Mendelssohn stellt nie ein Argument auf, ohne sich die Prämissen dazu ordentlich durch Untersuchung verschafft zu haben. Dabei ist das Buch ganz modern. Sein schließlicher Beweis ist der sogen. moralisch-teleologische. Er behauptet von ihm, er sei ihm eigen, nur bei Baumgarten (in der Metaphysik) und bei Reimarus (Wahrheiten der natürlichen Religion) habe er dafür vorlaufende Bemerkungen gefunden. Ich gestehe, daß mich diese Äußerung in dem Anhang zuerst stutzig gemacht hat. Es schien mir sehr verwunderlich, daß ein uns so geläufiger Gedanke so neuen Datums sein sollte. Meine Untersuchungen haben die Richtigkeit der Mendelssohnschen Behauptung mir im ganzen bestätigt. Nach Mendelssohn hat Kant in anderer Weise das moralische Argument für Unsterblichkeit ausgeführt. In ganz eigentümlicher Art hat endlich in unserem Jahrhundert Fechner (Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, 3. Aufl., 1887) die Unsterblichkeit zu beweisen versucht: er hält seine psychophysischen Ansichten fest und ist zugleich in wichtigen Punkten platonisierend und neuplatonisierend.

Die angegebenen sind insofern die Hauptstationen der Unsterblichkeitsbeweise, als in ihnen entweder eigentümliche Ansichten auftreten oder schon irgendwie vorhandene Lehren in besonders wirksamer Darstellung entfaltet werden. In der philosophisch-kritischen Betrachtung, welche jedesmal am Ende einer enger zusammenhängenden Gedankenreihe Platos gegeben ist, sind die Hauptgedanken dieser Etappen der Unsterblichkeitsbeweise je nachdem kurz benutzt mit ausdrücklicher Angabe der betreffenden Männer, aber eben nicht bloß historisch, sondern sofern ihnen noch heute eine philosophische Bedeutung zukommt. Da dies aber immer nur kurz geschehen konnte, so schienen mir die späteren Hauptlehren gegenüber von Plato zu sehr zurückzutreten. Ich habe daher nach der Erklärung und Beurteilung des Phädon die Hauptetappen der Unsterblichkeitsbeweise, soweit sie noch heutzutage in Betracht kommen oder noch mehr als ein bloß historisches Interesse haben, möglichst mit den Worten der betreffenden Männer,

aber immer deutſch, vorgeführt, und in einer kurzen Einleitung über das Ganze der jedesmaligen Anſicht kritiſch kurz gehandelt. Wenn man fragt, ob eine Entwickelung der Lehre in dieſen Etappen ſtattgefunden habe, ſo ſcheint es zunächſt merkwürdig, erklärt ſich aber doch leicht, daß in ihr kein realer, ſondern bloß ein formaler Fortſchritt ſtattgefunden hat. Überall nämlich werden wir zwei Punkte finden, die immer wiederkehren: erſtens, Leib und Seele ſind verſchiedener Art, zweitens, das Ewige, Bleibende iſt für den Geiſt ein vertrauter Gedanke, in welchen er ſich leicht, gleichſam als in ſein Element, einlebt. Der Fortſchritt beſteht nur in der Art und Weiſe, wie dieſe Sätze bewieſen werden, in der größeren Klarheit, Deutlichkeit, den vielſeitigeren Beziehungen. Jene zwei Punkte treten außerdem in den verſchiedenen Etappen nicht gleichſehr hervor, manchmal überwiegt der erſte, manchmal macht der zweite ſich mehr geltend, aber einigermaßen ſind beide immer zuſammen da.

1.

Die in Kapitel I—VIII (St. I, p. 57 A—64 A) für das philosophische Gespräch bedeutsamen Momente.

Das philosophische Gespräch beginnt Kap. IX. Aus den einleitenden Kapiteln sind bloß die Momente hervorzuheben, welche in die intellektuelle und moralische Stimmung versetzen, auf welcher das philosophische Gespräch beruht.

Nach Kap. II machte Sokrates durch die intellektuelle und moralische Kraft, die er bei seinem Tode in Benehmen und Worten darlegte, auf die Anwesenden den Eindruck, daß er nicht ohne göttliche Schickung in die Unterwelt eingehe, und dort so gewiß wie nur irgendeiner glückselig sein werde. Es sind das dieselben Gefühle und Vorstellungen, die noch immer entstehen, wenn jemand mit hoher geistiger und sittlicher Art stirbt; es wird dann durch diese Kräftigkeit der Eindruck erzeugt, daß etwas im Menschen sei, welches dem Irdischen und Sinnlichen überlegen sei, und daß im Tode selber ein höheres Los und eine beseligendere Macht sich ankündige.

In Kap. III drückt die Bemerkung des Sokrates bezüglich der Schmerzempfindung durch die Fesseln, die nun nach der Lösung derselben in ein angenehmes Gefühl übergehe, einen Grundgedanken des Dialogs über das Irdische aus, daß hienieden kein reines Glück, überhaupt nichts in sich selbst Konstantes gefunden werde.

Kap. IV ist es echt menschlich, daß Sokrates, im Angesicht des Todes alles noch einmal prüfend und erwägend, zweifelhaft

wird, ob er die so oft im Traum ihm gewordene Aufforderung: treibe musische Kunst, recht ausgelegt habe, als er sie ausschließlich auf Philosophie deutete. Der Sicherheit wegen (*ἀσφαλέστερον, ἀφοσιούμενος*) nimmt er die wörtliche Auslegung zu seiner bisherigen dazu, dankt dem Gotte, dessen Fest ihn noch dreißig Tage seinen Freunden ließ, und bringt die Lebensweisheit des Äsop in Verse, wie er ja bis dahin Lebensweisheit in philosophischen Reden gesucht hatte. Es ist hier bei Sokrates dasselbe Gefühl, welches in der christlichen Dogmatik manchmal als argumentum a tuto formuliert wurde, daß nämlich, wenn man inbezug auf Religion der Sache auch nicht gewiß sei, es doch irdisch und im Jenseits nichts schaden könne, sich danach zu richten. Bei der großen Bescheidenheit der Alten inbezug auf Behauptungen über das Überirdische war dies Gefühl bei ihnen mit der edelsten Gemüts- und Denkart verträglich.

Kap. V. Die Aufforderung des Sokrates an Euenus, ihm baldmöglichst zu folgen, bringt die erste mehr theoretische Erörterung in Gang, daß ein rechter Philosoph sterben wolle, ohne doch selber Hand an sich zu legen. Der letztere Gedanke wird

Kap. VI damit begründet, daß nach der persönlichen Ansicht des Sokrates und der Anwesenden der Mensch, in dieser Welt ein lebendes Besitzstück der Götter, ebenso die Götter erzürnen werde durch eigenmächtige Selbsttötung, wie wir das einem unserer lebenden Besitzstücke verargen würden.

In Kap. VII zieht Kebes daraus gegen Sokrates die Folgerung, daß gerade der Verständige sich dann über den Tod betrüben werde, der ihm von außen zugesandt sei, da er durch denselben ja aus der Leitung der Besseren, der Götter, heraustrete. Sokrates freut sich an der Denkerart des Kebes, wie sich ja denken zunächst darin zeigt, daß uns Widersprüche nicht entgehen. Diesen Widerspruch zu beseitigen und sich eben damit über seine Freudigkeit zum Tode zu rechtfertigen, giebt Sokrates seiner persönlichen Zuversicht Ausdruck (Kap. VIII), daß auch nach dem Tode der Mensch zu weisen und guten Göttern kommen werde, daß überhaupt es mit dem Tode nicht zu Ende sei und zwar so, daß es den Guten viel besser gehen werde als den

Schlechten. Dieſe Hoffnung glaubt er philoſophiſch rechtfertigen zu können (τὸν λόγον ἀποδοῦναι).

Damit ſind wir bei den Abſchnitten angelangt, welche eine logiſche Umſchreibung aus dem freieren Geſprächston erfordern.

2.

Logiſche Umſchreibung von Kapitel IX—XIV (St. I, p. 64 A—70 D).

Kap. IX. Theſis: Die wahren Philoſophen bemühen ſich um nichts als zu ſterben und tot zu ſein. Beweis: Tod iſt Trennung der Seele vom Leib, ſo daß der Leib für ſich und die Seele für ſich iſt. Der Philoſoph ſtrebt dieſe Trennung an. Alſo ſtrebt der Philoſoph tot zu ſein. Begründung des Unterſatzes: der Philoſoph hängt ſein Herz nicht an die Genüſſe des Eſſens und Trinkens, der Geſchlechtsliebe, legt keinen Wert auf den Beſitz hervorſtechender Kleider, Sandalen und anderen Leibesſchmuck. Nur des äußerſt Notwendigen davon bedient er ſich; überhaupt giebt er ſich mit dem Leib, ſoweit möglich iſt, ohne ihn in ſeiner Exiſtenz und Geſundheit zu ſchädigen, gar nicht ab, ſondern dafür mit der Seele. Der Philoſoph löſt alſo hierin die Seele ſo ſehr als möglich vom Leibe; wer aber ſeinen Sinn nicht in die körperlichen Lüſte ſetzt und an ihnen nicht teilnimmt, der iſt nach dem Urteil der Menſchen ſchon beinahe tot.

Kap. X. Theſis: Auch bei der Erwerbung der richtigen Einſicht hilft der Leib nicht, ſondern iſt ein Hindernis. Beweis: Die Einſicht ſucht Wahrheit, d. h. genaue und deutliche Erkenntnis (ἀκριβές, σαφές), die Sinne geben keine genaue und deutliche Erkenntnis, folglich hat die Einſicht nichts bei den Sinnen zu ſuchen (Schluß der zweiten Figur). Beweis des Unterſatzes: Weder Geſicht noch Gehör bieten irgendwelche Wahrheit, viel weniger alſo die anderen Sinne (Schluß vom majus auf das minus, von den höheren Sinnen auf die niederen). Das Argu-

ment selbst wird erhärtet durch Berufung auf die allgemeine Überzeugung mit einem Schluß a minore ad majus: sogar die Dichter haben diese Erkenntnis ausgesprochen, wieviel mehr erst erkennen die Weisen den Satz an.

Der Leib hilft somit der Seele zur Erkenntnis der Wahrheit nicht, sondern er täuscht sie, wenn sie ihn befragt. Die Seele erkennt also die Wahrheit nicht durch den Leib. Wodurch aber denn? Die Seele erkennt die Wahrheit = irgendetwas von dem Seienden im Nachdenken. Die Wendung, wenn irgend wodurch anders (εἴπερ που ἄλλοθι), gründet ein Dilemma: Wenn es Erkenntnis der Wahrheit giebt, so wird sie entweder durch die Sinne oder durch das Nachdenken erworben, nun wird sie nicht durch die Sinne erworben, also durch das Nachdenken. Voraussetzung ist dabei, daß eine Erkenntnis der Wahrheit zugestanden wird. Dieses Nachdenken nun geschieht dann am besten, wenn die Seele frei von Hören, Sehen, von Lust und Schmerz, den Körper und alles Körperliche lassend und nicht achtend, möglichst für sich ist.

Im Eingang von Kap. X sind Klarheit und Genauigkeit als Merkmale der Wahrheit genannt und den Sinnen abgesprochen, dann werden Wahr und Seiend als konvertible Begriffe gebraucht. Folglich zeigen die Sinne, da sie keine Wahrheit bieten, auch nichts Seiendes. Plato setzt also hier seine Lehre, daß Sinne auf Werden, reine Geisteserkenntnis auf Sein gehe, und daß Werden wegen des ewigen Fließens in ihm nur ungenaue, undeutliche, verfließende Vorstellungen durch die Empfindung gebe, — diese Lehren setzt Plato hier sehr entschieden voraus.

Das geschilderte Nachdenken geht auf das Gerechte an sich (αὐτὸ), auf das Schöne, Gute an sich, aber auch auf Größe, Gesundheit, Stärke an sich, überhaupt auf alles, was ein im prägnanten Sinne Seiendes (Beharrendes) ist, alles dieses kann man nicht mit den Augen sehen, noch mit einem der körperlichen Sinne fassen, sondern mit dem reinen Verstande an sich muß man es, wie es rein für sich seiend ist, zu ergreifen suchen, erjagen und dadurch Wahrheit und Einsicht erwerben.

Plato setzt hier seine Ideenlehre voraus, mindestens dem Grundgedanken nach, daß die Allgemeinbegriffe, weil sie etwas

beharrend Seiendes (ὄν, οὐσία im prägnanten Sinne) gegenüber dem Zerfließenden der Empfindungen ausdrücken, auch eine den Sinneserscheinungen übergeordnete Realität haben.

Kap. XI. Das Verlangen des Philosophen geht so auf die Wahrheit oder das Seiende. Im Körper kann man dies Ziel aber nie voll erreichen; denn er zieht die Seele ab von der Erkenntnis durch seine Bedürftigkeit nach Nahrung, durch seine Schwächung der Geisteskraft in Krankheiten, ja durch sinnliche Liebe, Begierden, Furchtzustände, Einbildungen und viele Nichtigkeiten läßt er uns gar nicht zum Denken kommen. Die sinnlichen Begierden sind die Ursachen der Übel von Völkern und Staaten, der Kriege und Revolutionen. Erwerbung von sinnlichen Wertgegenständen ist ja Ziel und Grund aller Kriege. Wegen der sinnlichen Bedürftigkeit ist so wenig Philosophieren in der Welt. Aber selbst wenn wir einmal Ruhe vonseiten der sinnlichen Bedürftigkeiten haben, kommt der Körper störend und verwirrend in das geistige Forschen.

Daher giebt es entweder gar kein Wissen oder nach dem Tode, weil dann die Seele allein für sich ist. Für das Leben aber ergiebt sich die Vorschrift, nur das wenigst Mögliche von Gemeinschaft mit dem Körper zu haben, bis uns Gott ganz von ihm frei macht und zum reinen Wissen bloß mit der Seele führt. Aus dem ernsten Streben nach Erkenntnis entstehen diese Gedanken unvermeidlich.

Kap. XII. Entweder also ist das viele Bemühen um Wissen in einem langen Leben vergeblich, was als in sich unglaublich gar nicht weiter in Betracht gezogen wird, oder man darf mit großer und freudiger Hoffnung dem Tod entgegengehen, wenn man seine Seele schon auf Erden gewöhnt hat, sich von allen Ecken und Enden des Leibes her zu sammeln und zu konzentrieren, und von dessen Fesseln gelöst für sich allein zu sein. Diese Gedankenkonzentration des Philosophen ist schon eine annähernde Leibfreiheit. Da nun der Tod Lösung und Trennung der Seele vom Leib ist und gleicher Art schon im Leben die Bemühung der Philosophen war, so wäre es allerdings lächerlicher Unverstand, wenn sie den herannahenden Tod anders ansehen wollten denn als die wahrscheinliche (ἐλπὶς) Erfüllung ihrer Sehnsucht. Ist

doch die Einsicht ein viel höheres Gut als das Zusammensein mit menschlichen Lieben, dessen Hoffnung schon manche freiwillig in das Totenreich geführt hat.

Kap. XIII. Charakteristisches Merkmal des Philosophen ist daher, sich nicht vor dem Tode zu fürchten. Wer dies Merkmal nicht hat, ist kein Philosoph. Nun giebt es nur die Alternative: entweder Philosoph = Freund der Seele, oder Nichtphilosoph = Freund des Leibes. Wer ein Freund des Leibes ist, ist damit auch ein Freund der Begierden, welche im Leib ihren Anlaß haben, ist also begierig nach Besitz und Ehre (Herrschaft). Dem Philosophen dagegen kommt wegen seiner Geringachtung des Leibes und seiner Begierden sowohl Tapferkeit zu als Mäßigkeit: Tapferkeit, denn er fürchtet nicht einmal den Tod, Mäßigkeit, denn er hält des Leibes Verlangen knapp und in Zucht. Die sogen. Tapferkeit der Nichtphilosophen oder Freunde des Leibes dagegen ist mit einem Widerspruch behaftet. Sie halten den Tod für ein großes Übel und fliehen ihn also. Wenn sie sich trotzdem manchmal in den Tod stürzen, so handeln sie nach dem Grundsatz: der Tod ist ein großes Übel, es giebt aber manchmal noch größere Übel; von den unvermeidlichen Übeln muß man das kleinere wählen, also ist der Tod unter Umständen vorzuziehen, etwa der Sklaverei, der Unterjochung unter Barbaren u. s. w. Sie sind somit aus Furcht tapfer, während die rechte Tapferkeit die Furcht ausschließt. Eben diese Freunde des Leibes sind aus Zuchtlosigkeit mäßig. So unmöglich dies ist, so ereignet sich doch etwas Ähnliches bei der gewöhnlichen gedankenlosen Mäßigkeit. Nämlich um irgendeiner Lust willen, die ihnen gerade die teuerste ist, enthalten sie sich von anderen Lüsten, der Verschwender etwa vom Geiz, der Geizige von Verschwendung, der Ehrsüchtige gönnt sich keine Ruhe und Erholung, bloß um Ansprüche auf Auszeichnung bei seinen Mitbürgern zu haben. Nun ist von Begierden beherrscht zu sein Zuchtlosigkeit. Diese Männer halten aber, von Begierden beherrscht, Begierden im Zaum, sind also in gewissem Sinne aus Zuchtlosigkeit mäßig. So wenig daher die Sinne theoretisch Wahrheit geben (Kap. X), ebenso wenig läßt sich praktisch nach ihnen das Leben widerspruchslos einrichten. Dagegen ist auch praktisch die Einsicht = philosophische Erkenntnis das

echte Gold, sie und mit ihr ist allein wahre Tugend, auf Lust und Unlust kommt es dabei gar nicht an, denn diese, wenn von Einsicht getrennt, gehören der niederen Seite menschlicher Natur an, von welcher Einsicht und wahre Tugend gleichsam eine den Menschen heiligende und für Höheres vorbereitende Reinigung sind. Daher hat der Philosoph im Tod ein gutes Vertrauen.

Kap. XIV. Die unbewiesene Voraussetzung dieser Hoffnung ist, daß die Seele, wenn im Tode vom Leibe getrennt, 1) überhaupt noch ein Sein hat, und 2) Kräftigkeit und Einsicht hat, ähnlich in sich konzentriert, wie sie es im Leben zu Zeiten gesammelten Nachdenkens gewesen ist, und dazu befreit von den leiblichen Hindernissen des Nachdenkens. Der Versuch eines solchen Nachweises ist ein ernstes und achtungabnötigendes Beginnen.

3.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel IX—XIV.

So befremdlich uns diese Lehre Platos von Wissen und Tugend auf den ersten Blick erscheint, so liegt ihr doch ein bleibend wahrer Gedanke zugrunde. Die nächste sinnliche Wahrnehmung ist auch heute, selbst in den Naturwissenschaften, nicht die Grundlage theoretischen Wissens, sondern eine durch intensive Geistesthätigkeit geleitete Erfahrung (exakte d. h. mit Mathematik verbundene Beobachtung, Experimente d. h. von uns aus in ihren Bedingungen modifizierte Beobachtung, Hypothesen d. h. Gedankenentwürfe, zu welchen die feinere Beobachtung hinleitet, und die selbst wieder durch daraus gezogene Folgerungen, die sich in den Erscheinungen bewähren, Beglaubigung erhalten). Diese Geistesthätigkeit aber beruht wesentlich auf der reinen Mathematik, auf der Ausbildung der Logik, auf den metaphysischen Formalbegriffen (Ursache), also lauter Momenten, welche der über die Wahrnehmungen hinausgehenden Thätigkeit des Geistes angehören. Daß die Ausbildung und zur Vorherrschaftbringung dieser höheren

Geistesthätigkeiten die eigentümliche Würde der Menschheit ausmacht (gegenüber den bloß vegetativen und animalischen Funktionen), ist das Grundgefühl, welches gleichfalls in der Moral sich immer wieder als leitender Gedanke durchgesetzt hat. Plato hat allerdings dies höhere Geistesleben theoretisch und praktisch von der sinnlichen Grundlage und von den Sinneserscheinungen losgerissen, während eine Durchdringung der Empfindungen mit dem höheren Denken wohl das Richtige ist, aber eben daß im menschlichen Geiste um seiner höheren Thätigkeiten willen etwas liegt, was nicht auf Erden seine vollkommene Entwickelung findet — unser Wissen bleibt Stückwerk, unsere sittlichen Ideale erreichen wir nie ganz —, hat zu allen Zeiten den Gedanken eines nachirdischen vollkommenen Lebens hervorgetrieben, und starke intellektuelle und moralische Naturen haben in dem Gefühl der Kraft, die noch nicht ihr Ziel erreicht hat, einen Grund der Hoffnung nach dieser Richtung gesehen. Ein Beweis eines weiteren und höheren Daseins sind diese geistigen Thatbestände noch nicht, sondern eine zunächst spontan sich aufdrängende Annahme, etwa wie der Glaube an uns selbst, welcher uns im Kraftgefühl der Jugend beseelt, daß wir als Erwachsene Tüchtiges leisten werden. So ist jenes Gefühl eines Höheren in uns der Grund, warum wir nach strengen Beweisen für Unsterblichkeit suchen, wie es Plato auch selber angesehen hat.

4.

Logische Transskription von Kapitel XV—XVII (St. I, p. 70 C—72 E).

Kap. XV. Die Seelen existieren noch nach dem Tode, da sich der alte Satz beweisen läßt, daß, wie die Toten aus den Lebenden, so die Lebenden aus den Toten entstehen. Das Lebende muß nämlich 1) aus etwas irgendwie schon Seiendem entstehen, da aus nichts nichts wird (welcher Satz hier stillschweigend vor-

ausgesetzt ist und der ganzen Auffassung des Altertums zugrunde liegt; ein absolutes Entstehen war den Alten unvollziehbar für das Denken, und die Erfahrung schien bei allem, was entsteht, immer etwas zu zeigen, woraus es entsteht); 2) muß das Leben gerade aus dem Toten entstehen, weil alles, was entsteht, aus seinem Gegensatz entsteht. Gegensätzlich sind nicht bloß schön, häßlich, gerecht, ungerecht 2c. (konträrer Gegensatz), sondern auch größer, kleiner, stärker, schwächer 2c. (relativer Gegensatz). Der Beweis dieses Satzes wird nicht bloß aus Induktion geführt (das und das 2c.), sondern zugleich aus der Notwendigkeit es so zu denken (ἀναγκαῖον). Bei dem Werden aus Gegensätzen sind immer zwei Übergangsweisen, so Wachsen und Abnehmen bei Größer und Kleiner, Geschieden- und Geeintwerden bei Zusammengesetztem u. s. f.

Kap. XVI. Nun sind Leben und Totsein Gegensätze wie Wachen und Schlafen, also entstehen sie auseinander, und wie das Entstehen von Schlafen aus Wachen Einschlafen ist und das Entstehen von Wachen aus Schlafen Aufwachen, so ist das Entstehen des Totsein aus Leben Sterben und das Entstehen des Lebens aus Totsein Aufleben. Da wir das Entstehen des Totseins aus Leben, das Sterben, deutlich erkennen, so müssen wir um der Gleichförmigkeit (lückenlosen Gesetzmäßigkeit) des Naturlaufs willen dem Sterben seinen Gegensatz statuieren im Aufleben.

Kap. XVII. Der Satz, daß alles aus seinem Widerspiel entsteht, kann noch indirekt so bewiesen werden: ginge das Werden nicht im Kreislauf, sondern in gerader Linie, würde es also wohl Einschlafen geben, aber kein Aufwachen des Eingeschlafenen, wohl Verbindung, aber nicht Trennung des Verbundenen, Sterben des Lebenden, aber nicht Aufleben des Toten, so würde zuletzt notwendig alles bzw. eingeschlafen, verbunden, tot sein. Da nun ein Wechsel entgegengesetzter Zustände in der Erfahrung offenbar vorliegt, so ist dies ein Erweis, daß das Werden nicht in gerader Linie sich vollzieht, sondern im Kreise geht.

5.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtung über Kapitel XV—XVII.

Der Satz, daß alles aus ſeinem Gegenſatz entſtehe, kann nicht aufrecht erhalten werden. Eine gerade Linie entſteht in der mathematiſchen Phantaſie nicht aus der krummen, obwohl beide im vergleichenden Denken Gegenſätze ſind; ſpeziell beim Leben gilt noch immer nach der genaueſten Erfahrung der Satz: omne vivum ex vivo, Leben kommt nur von Leben. Dagegen iſt die ſtillſchweigende Vorausſetzung Platos, daß es natürlicherweiſe kein abſolutes Entſtehen und Vergehen gebe, in der modernen Erfahrungswiſſenſchaft immer mehr erhärtet worden. Auf die Seele angewandt, ergiebt das, daß dieſelbe nach der Trennung vom Leib noch irgendwo ſein muß. Plato denkt ſich die Seelen, wie unſere Phyſiker die Atome, die ſich verbindend einen beſtimmten Körper bilden, etwa Schwefelatome und Queckſilberatome Zinnober; wird der Zinnober aufgelöſt, ſo ſind die Schwefelatome und Queckſilberatome immer noch da und können ſich wieder zu Zinnober verbinden. In der neueren Philoſophie hat Giordano Bruno im 16. Jahrhundert wegen des ewigen Werdens in der Welt den Wiedereintritt und Austritt der Seelen in wechſelnde Leiber gelehrt (nativitas est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum. De Minimo). Leſſing war für eine derartige Vorſtellung begeiſtert, damit jede Seele zur vollen und ganzen Entwickelung komme und die ganze Welt der Erkenntnis und der Willensbeziehungen durchmache (Über die Erziehung des Menſchengeſchlechts, Ende).

Den erſten Beweis Platos hat Mendelsſohn in ſeinem erſten Beweis ſo fort- und umgebildet: der Tod iſt eine natürliche Veränderung des menſchlichen Zuſtandes. Alle Veränderung in der Natur geſchieht nie plötzlich, ſondern allmählich, und zwar durch ſtets wirkſame Kräfte; denn wirklich ſein heißt eben wirken. Nichts in der Natur iſt daher unveränderlich. Der Eindruck von Unveränderlichkeit iſt bloßer Schein (die Flamme wird immer neu erzeugt, bei den Farben wechſelt beſtändig neues Sonnenlicht

mit dem vorigen ab) und zwar folgen die Veränderungen in ſtetiger Verbindung (kontinuierlich). In jedem tieriſchen Leibe finden demgemäß beſtändig Trennungen und Zuſammenſetzungen ſtatt, ſelbſt im Tode, d. h. wenn der Leib ſich in ſeine kleinſten Teile auflöſt, gehen dieſe nicht verloren, hören nicht auf zu wirken und zu leiden. Denn es giebt kein Mittel zwiſchen Sein und Nichtſein, die Natur, die immer nur durch kontinuierliche Übergänge wirkt, kann darum weder ein Daſein noch eine Zernichtung zu Wege bringen, Tod und Leben, ſoweit ſie ſich auf den Leib beziehen, ſind alſo Glieder einer ſtetigen Reihe von Veränderungen, die durch ſtufenweiſe Übergänge mit einander verbunden ſind. Aufkeimen und Geburt, Sterben, Untergang und Verweſung bei Tieren und Pflanzen ſind bloß Auswickelungen und Einwickelungen desſelben Dinges, das ſich in unzählige Geſtalten hüllt. Bei der Seele kann es aus denſelben Gründen keine plötzliche Zernichtung geben, denn die Natur kann auch hier weder Daſein noch Zernichtung hervorbringen, ſondern nur allmähliche Veränderungen, eine übernatürliche Macht aber, Gott, wird um ihrer Güte willen Zernichtung des Lebens durch etwaige Wunderwerke nicht vollbringen. Aber auch die inneren Kräfte der Seele können nicht etwa allmählich vergehen, denn das wäre nichts anderes als eine Zernichtung, ein Sprung vom Daſein zum Nichts. Die Seele muß alſo auch nach der Auflöſung des Leibes ewig vorhanden ſein, und als wirklich auch wirken und leiden in der ihr eigentümlichen Weiſe, alſo Begriffe (Vorſtellungen) haben. Zwar hier in dieſem Leben haben wir nie Begriffe ohne ſinnliche Eindrücke, dies iſt aber bloß Erfahrungsthatſache, die uns nicht berechtigt, der Natur die Möglichkeit abzuſprechen, die Seele ohne dieſen gegliederten Leib denken zu laſſen. Die Seele fährt alſo nach dem Tode fort, nach natürlichen, aber überirdiſchen Geſetzen zu denken und zu ſtreben. Ohne Leib wird die Seele auf das Unendliche und Ewige allein gerichtet ſein. (Die Hoffnungen auf Grund unſerer geiſtigen Konſtitution, welche Plato vor ſeinen erſten Beweis ſtellte, bringt ſo Mendelsſohn nach dieſem als Ausmalungen der Möglichkeit, daß die Seele ohne Leib denke; ſ. deſſen drittes Geſpräch.)

6.

Logiſche Transſkription von Kapitel XVIII—XXIII (St. I, p. 72E—77D).

Kap. XVIII. Alles menſchliche (wiſſenſchaftliche) Lernen iſt Erinnerung, ſich erinnern heißt, ſich ins Bewußtſein bringen, was man früher einmal gelernt hat, dies Früher muß in dieſem Fall vor unſer irdiſches Leben fallen, alſo muß die Seele präexiſtiert haben. Beweis des Oberſatzes: die Menſchen, richtig befragt, geben richtige Aufſchlüſſe über wiſſenſchaftliche Probleme; um richtige Aufſchlüſſe zu geben, muß man Wiſſenſchaft und Vernunft bereits in ſich haben. Am deutlichſten läßt ſich der Beweis an mathematiſchen Problemen (Figuren u. dgl.) führen. (Hier iſt unzweifelhaft der Inhalt des Menon vorausgeſetzt als bekannt.) Ein weiterer Beweis iſt: Im Begriff Erinnerung liegt, daß man den Gegenſtand, worauf ſie geht, früher einmal gewußt hat. Erinnerung geht aber nicht bloß auf den Gegenſtand ſelber, ſondern auch auf andere Gegenſtände, welche mit dem eigentlichen Gegenſtand verknüpft waren. Z. B. bei Vorſtellungen, welche durch Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung verknüpft ſind, erinnert man ſich bei der Wahrnehmung der erſten auch an die zweite: bei der Leier, daß man ſie geſehen hat, nicht nur, ſondern auch an den Jüngling, dem ſie gehörte; beim Mantel, den man wiedererkennt, an die Perſon, die ihn trug; beim Anblick eines Mannes nicht bloß an ihn, ſondern auch an ſeinen Freund, mit dem man ihn ſtets ſah. So kann man beim Anblick eines gemalten Pferdes oder einer gemalten Leier ſich an einen Menſchen erinnern, beim Anblick eines gemalten Menſchen an ſeinen Freund, beim Anblick eines Porträts an das Original. Von dieſer Thatſache, durch eine Vorſtellung an andere Vorſtellungsinhalte erinnert zu werden, giebt es unzählige Beiſpiele; in vorzüglichem Grade aber hat ſolche Erinnerung ſtatt, wenn jemandem durch eine Sache andere Sachen wieder in das Bewußtſein kommen, die er infolge der Zeit und weil er das Betreffende nicht mehr beachtete, ſchon vergeſſen hatte.

Kap. XIX. Die indirekte Erinnerung kann veranlaßt werden teils durch solches, was dem Gegenstand der Erinnerung ähnlich, teils durch solches, was ihm unähnlich ist. Wird sie durch Ähnliches veranlaßt, so kommt notwendig hinzu der Gedanke, daß die Ähnlichkeit des erinnernden an den erinnerten Gegenstand eine mangelhafte oder eine vollkommene sei. Z. B. wir kennen alle den Begriff der Gleichheit und wissen, was damit gemeint ist, nämlich das an sich Gleiche neben und außer dem konkreten Gleichen, wie etwa zwei gleichen Hölzern oder Steinen. Zu diesem Begriff sind wir gekommen von dem konkreten Gleichen aus, wir haben gleiche Hölzer, Steine ꝛc. gesehen, und so den Begriff des Gleichen an sich gefaßt, der doch verschieden ist von dem konkreten Gleichen. Diese Verschiedenheit des Gleichen an sich von den gleichen Sinnesdingen läßt sich streng so beweisen: dieselben Steine und Hölzer scheinen manchmal dem einen gleich, dem andern ungleich, das Gleiche an sich erscheint nie so schwankend, bald gleich, bald ungleich, also sind gleiche Hölzer und Steine nicht das Gleiche an sich. Dennoch haben wir von diesen gleichen Sinnesdingen aus die Vorstellung des Gleichen an sich erhalten. Dies Gleiche an sich ist den gleichen Sinnesdingen entweder ähnlich oder unähnlich; wie es damit auch sei, so macht das dazu keinen Unterschied, daß der Satz gilt: wenn ich infolge der Wahrnehmung von etwas an etwas anderes denke, so liegt ein Fall von Erinnerung vor. Nun scheinen uns aber die gleichen Sinnesdinge nicht gleich zu sein wie das An-sich-gleiche, sondern es fehlt etwas zu dieser Gleichheit. Wir beziehen also die gleichen Sinnesdinge auf das An-sich-gleiche, wer aber auf etwas bezieht, muß das, worauf er bezieht, vorher gekannt haben. Folglich müssen wir das An-sich-gleiche vor der Zeit gewußt haben, da wir zum erstenmal gleiche Sinnesdinge sehend ihr Zurückbleiben hinter dem An-sich-gleichen wahrnahmen. Wir sind aber auf den Gedanken des An-sich-gleichen nicht anders gekommen und konnten nicht anders darauf kommen, als beim Sehen, Hören oder anderer Sinneswahrnehmung, und bei dieser Wahrnehmung denkt man notwendig an ein Zurückstehen der gleichen Sinnesdinge hinter dem An-sich-gleichen. Folglich müssen wir vor dem Anfang der Wahrnehmung eine Vorstellung von dem An-sich-gleichen

erhalten haben, um eben die Sinnesdinge darauf zu beziehen und ihre bloße Annäherung an strenge Gleichheit zu bemerken. Nun haben wir sofort bei der Geburt die Sinneswahrnehmungen, vor diesen müssen wir aber die Vorstellung des An=sich=gleichen erlangt haben, also müssen wir diese Vorstellung vor der Geburt erlangt haben.

Kap. XX. Das Gleiche an sich war aber nur ein Beispiel statt aller derartigen Begriffe, welche ein beharrend Seiendes ausdrücken. Was von jenem gilt, gilt ebenso vom Schönen an sich, Guten, Gerechten, Frommen an sich ꝛc. Wir haben also die Vorstellung der Begriffe (Ideen) vor unserer Geburt erhalten. Hätten wir sie danach nicht vergessen, so würden wir sie immer das ganze Leben hindurch wissen, d. h. das von ihnen gewonnene Bewußtsein unverloren stets präsent haben. Haben wir sie aber bei der Geburt vergessen und gewinnen sie nachher mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen wieder, so ist, was wir lernen nennen, so viel wie: ein uns zugehöriges Bewußtsein wiedergewinnen, d. h. es ist Erinnerung. Denn eine Wahrnehmung kann uns an etwas anderes erinnern, was man vergessen hatte, das aber mit der Wahrnehmung als ihr ähnlich oder unähnlich in Verbindung stand. Daher bleibt nur die Alternative: entweder werden wir mit dem Wissen der Begriffe (Ideen) geboren und haben es als ein effektives unser Leben hindurch, oder wir werden an sie in dem, was wir Lernen nennen, später erinnert.

Kap. XXI. Nun werden wir nicht mit dem effektiven Wissen der Begriffe geboren, denn wir haben nicht die Merkmale der Wissenden von Geburt an an uns. Der Wissende kann über sein Wissen Rechenschaft geben, nicht alle Menschen können über die Begriffe (Ideen) Rechenschaft ablegen, also haben nicht alle Menschen ein Wissen der Begriffe. Es gilt somit das zweite Glied der Alternative: die Menschen werden erinnert an das, was sie einst gelernt haben. Aber wann gelernt haben? Nicht seit sie als Menschen geboren wurden. Also vorher, und da vorher so viel ist wie: ehe sie Menschen wurden, und Mensch werden so viel ist wie einen Leib haben, so existierten die Seelen vorher ohne Leib, und da sie in dieser vormenschlichen Zeit gelernt haben, müssen sie auch Bewußtsein und Einsicht gehabt haben. Der Gedanke, daß wir die Begriffe etwa nicht vor der Geburt, sondern

bei der Geburt erhalten hätten, wäre ein leerer Einfall; denn dann müßten wir sie im Moment der Geburt gleichzeitig empfangen und verloren haben.

Kap. XXII. So gewiß es also eine Welt realer Idealwesen giebt, auf die wir die Sinnesdinge beziehen, und zwar als auf früher vorhandene, die wir als unsere Bekannte wieder auffinden und mit denen wir die Sinnesdinge vergleichen, — so gewiß hat unsere Seele vor der Geburt existiert. Die objektive Existenz der Ideen ist der Realgrund unseres jetzigen Wissens von ihnen, und unser jetziges Wissen von ihnen ist der Erkenntnisgrund ihrer objektiven Existenz.

Kap. XXIII. Freilich beweist diese Präexistenz der Seele noch nicht, daß sie nach der Einkörperung in den Leib nicht doch mit diesem zugrunde geht, aber dies ist ausgeschlossen durch den früheren Beweis, daß die Seele als die Grundlage des Wechsels von Tod und Leben auf Erden unvergänglich ist. Plato hebt nicht ausdrücklich hervor, daß die Präexistenz der Seele, wie er sie ausgeführt hat, den Beweis abgeben würde, daß die Seele ohne Leib in vollkommener Erkenntnis sein kann, daß somit das Kap. IX—XIV aufgestellte Ziel in seiner realen Möglichkeit aufgezeigt wäre.

7.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel XVIII–XXIII.

Bei der ganzen Betrachtung von Kap. XVIII—XXIII ist festzuhalten, was oft, im Altertum, wie es scheint, von Aristoteles, übersehen ist, daß Platos Ideen nicht bloß abstrahierte Allgemeinbegriffe sind, sondern zugleich Idealbegriffe, sie drücken nicht bloß die wesentlichen Merkmale vieler verschiedener Einzelfälle aus, sondern zugleich in einer Vollkommenheit, welche die Einzelfälle nie ganz erreichen. Da die Kritik des Aristoteles gerade diese Seite der platonischen Ideenlehre nicht beachtete, so ist es auch

wiſſenſchaftlich begreiflich, daß die platoniſche Denkweiſe am Ausgang des Altertums im Neuplatonismus wiederkehren konnte. Die Hauptgründe der Neuplatoniker für Wiſſen = Erinnerung (außer den obigen Kap. XVIII—XXII), aus Olympiodor [1] zuſammengeſtellt, können uns die ſtarken Seiten dieſer Anſicht wohl zeigen. 1) Alles wiſſenſchaftliche Forſchen ſetzt ein irgendwie bereits vorhandenes Wiſſen von ſeinem Gegenſtand voraus; denn niemand könnte etwas ſuchen, wenn er gar keinen Gedanken davon hätte. Alles Forſchen und Lernen iſt daher nichts als eine Aufhellung des im Bewußtſein bloß Verdunkelten (das Argument ſchon bei Plato ſehr wirkſam). 2) Die Entdeckung einer Wahrheit iſt ſtets mit dem Gefühl verbunden, als ob wir ein längſt in uns Liegendes nur wiedererkennten. 3) Wir entwickeln die Wiſſenſchaften von innen aus dem Geiſt; Beweis die im wiſſenſchaftlichen Verfahren in ſich konzentrierte Geiſtesthätigkeit. 4) Die beſonderen Talente für dies oder das werden unter jener Vorausſetzung leicht erklärbar. 5) Die Autodidakten, das Können ohne Übung, werden ſo erklärbar, es bricht das einſt Gelernte hervor. 6) Die angeborenen ſpezifiſchen Antipathieen, wie Furcht vor Wieſeln, Schildkröten u. ſ. w., die beim erſten Anblick ſolcher Objekte bereits da ſind, werden ſo erklärlich. Ihr Grund iſt die dunkle Erinnerung an früheres Ungemach von dieſen Dingen (geht auf mehrfache irdiſche Exiſtenz). 7) Es gab wiederholt ausführliche Erinnerungen an ein Leben vor dieſem [2]. So ſehr zu vermuten ſteht, daß etwas bleibend Wahres den platoniſchen und neuplatoniſchen Erwägungen zugrunde liegt, ſo müſſen doch die Beweiſe, daß Wiſſen Erinnerung ſei, als logiſch unhaltbar verworfen werden. Denn 1) iſt Platos Begriff von Erinnerung ungenau. Zur Erinnerung gehört, daß man ſich wieder zum Bewußtſein bringt, was man früher einmal gewußt hat, aber mit dem begleitenden

---

1) Olympiodori scholia in Platonis Phaedonem ed. Finckh, Heilbronnae 1847, p. 124 sq.

2) Geläufig ſind ja auch bei uns die Erfahrungen, daß es uns beſonders in der Jugend oft ſo iſt, als ob wir etwas ſchon einmal erlebt hätten und ſogar die nächſten noch nicht eingetretenen Ereigniſſe von da aus vorausſagen könnten.

Bewußtſein, es früher einmal gewußt zu haben. Gerade dies ſpezifiſche Merkmal eigentlicher Erinnerung fehlt urſprünglich bei den Ideen. 2) Plato nimmt daher fortwährend zwei ganz verſchiedene Begriffe für einerlei, nämlich: durch die Wahrnehmung an etwas anderes früher bereits Wahrgenommenes erinnert werden, und durch die Wahrnehmung auf andere Vorſtellungen geführt werden, welche nicht in der Wahrnehmung als ſolcher liegen. 3) Nach Plato ſelbſt kann nicht alles Lernen Erinnerung ſein. Denn a) die Sinnesdinge haben wir in der Ideenwelt nicht geſchaut, müſſen ſie ſomit bei der erſtmaligen Verkörperung der Seele ganz neu lernen, b) die Ideen ſelbſt haben wir nach ihm durch Anſchauung der Ideenwelt in einem vorkörperlichen Zuſtand gelernt, ihre Vorſtellungen dort neu erhalten. Auf Erden iſt ſomit nach ihm Lernen der Ideen Erinnerung, aber er kennt zwei Arten des Lernens, welche urſprünglich nicht Erinnerung ſind, ſondern irgendwie Aneignung eines vorher noch nicht gehabten Wiſſens, ſomit für uns nur denkbar als Entwickelung einer Fähigkeit oder urſprünglichen Anlage zum Wiſſen. Alſo können auch die Ideen, d. h. die Bildung von allgemeinen und dazu idealen Begriffen als Anlage oder Fähigkeit in uns liegen, ohne alle Präexiſtenz, welche überdies nach 1) und 2) nicht bewieſen iſt. Obwohl ſo eine Präexiſtenz der Seele und ihr Beziehungspunkt, eine reale Ideenwelt, hier nicht bewieſen iſt, ſo bleibt gleichwohl das, was die innerſte Triebkraft dieſer platoniſchen Gedanken bildet, von allgemeinſter Bedeutung für die Auffaſſung von Menſch und Welt. Es iſt in unſerem Geiſt ein Vermögen und eine Leichtigkeit des Idealiſierens, welche ihn nicht nur weit über bloße Empfindungen und Reproduktion derſelben in den Erinnerungen hinaushebt, ſondern die Grundlage alles höheren geiſtigen Lebens iſt: Religion und alle Kunſt beruhen auf dieſer Fähigkeit zu idealiſieren, und auch die ſtrengſte Wiſſenſchaft kann nicht ohne ſie ſein. Alle Mathematik, ſtrenge Logik, die exakte Naturwiſſenſchaft (allgemeine Geſetzmäßigkeit und ſtrenge Kauſalität), alle metaphyſiſchen Beſtrebungen haben ein Moment des Idealiſierens in ſich, aber freilich nicht mehr getrennt von den Sinnen und Erſcheinungen, ſondern in Anwendung auf ſie und in Zuſammenhang mit ihnen. So ſehr die Thätigkeit des Idealiſierens un-

zweifelhaft auch körperlich bedingt ist (in Jugend und Gesundheit ist ihr Aufschwung am größten, Droguen und Erregungsmittel haben Einfluß auf sie), so ist ihr Inhalt und sehr viel von ihrer formalen Art (Gefühl und Vorstellung des Unendlichen, Übersinnlichen, Freiheit von Raum und Zeitschranken) doch so, daß sie gar nicht aus Empfindung und bloßer Reproduktion derselben erklärt werden kann. Sie hat also für Konstatierung geistigen Lebens noch im Unterschied von der Empfindung die allergrößte Bedeutung.

8.

Logische Transskription von Kapitel XXIV—XXXIV (St. I, p. 77D—84B).

Kap. XXIV. Die bisherige Betrachtung soll noch mehr durchgearbeitet werden, um jede Besorgnis zu beschwichtigen. Denn um die Zweifel an der Unvergänglichkeit des Geistes zu bannen, verlohnte es sich wohl, ganz Griechenland und alle Geschlechter der Barbaren nach weisen Männern zu durchsuchen und außerdem selbst sich mit Nachdenken anzustrengen.

Kap. XXV. Es soll zunächst die allgemeine Frage aufgeworfen werden: welcher Art Dingen kommt es ihrer Natur nach zu, zu vergehen, und welcher nicht, und gehört die Seele zur ersten Art oder zur zweiten? Das Zusammengesetzte ist aus getrennten Teilen zusammengesetzt, also kann es auch wieder getrennt werden. Dagegen dem Nichtzusammengesetzten kommt seinem Begriff nach Unauflöslichkeit zu. Nun ist das sich selbst stets Gleiche und Unveränderliche mit höchster Wahrscheinlichkeit auch nicht zusammengesetzt, das stets in sich Schwankende und Veränderliche aber zusammengesetzt. Von der ersteren Art sind die Ideen, von denen jede immer ist, was sie ist, von der zweiten Art die Sinnesdinge (Menschen, Pferde, Kleider 2c.), die in keinen zwei aufeinanderfolgenden Augenblicken sich selbst, noch auch eins

dem andern gleich bleiben. Dies in ſich Wandelbare wird durch die Sinne erfaßt, das in ſich ſtets Gleiche, bloß durch das Denken erfaßbar, iſt unſichtbar.

Kap. XXVI. Es giebt ſomit zwei Arten des Seienden, Sichtbares und Unſichtbares, und zwar das Unſichtbare immer ſich gleich, das Sichtbare niemals ſtreng mit ſich identiſch. Nun iſt von uns der Leib dem Sichtbaren ähnlicher und verwandter, die Seele dem Unſichtbaren, ſie iſt von menſchlichem Standpunkt, dem einzigen, von dem wir überhaupt philoſophieren, unſichtbar.

Kap. XXVII. Nun wird die Seele, wenn ſie den Leib, d. h. die Sinne zum Erkennen gebraucht, in das ſchlechthin Veränderliche hineingezogen und gleichſam mit angeſteckt vom ſchwindelnden Taumel des ewigen Werdens. Dagegen im iſolierten Denken geht ſie ein in eine ewige, unſterbliche und unveränderliche Welt, verkehrt mit ihr, fühlt ſich ihr verwandt, und iſt in dieſem Verkehr in Beziehung auf dieſe Welt ſich ſelbſt gleich. Dieſer geiſtige Zuſtand iſt die Einſicht. Alſo auch hiernach iſt die Seele dem ſich ſelbſt Gleichen und Unzuſammengeſetzten mehr ähnlich.

Kap. XXVIII. Ferner: ſo lange Leib und Seele vereinigt ſind, macht es ſich ganz von ſelber und von Haus aus, daß die Seele herrſcht, der Leib dient, das bewußte Leben des Menſchen ſetzt ſich z. B. Zwecke und benutzt den Leib zu ihrer Verwirklichung. Nun gebührt herrſchen dem Göttlichen, dienen dem Sterblichen, denn das charakteriſtiſche Merkmal der Götter iſt ja (bei den Griechen), daß ſie nicht zu ſterben brauchen (*θεοὶ ἀθάνατοι* bei Homer) und ſich nicht plagen müſſen (*θεοὶ ῥεῖα ζώοντες*), weil ſie aus ſich Macht haben, im Gegenſatz zu den *διζυροῖσι βροτοῖσι*. Das Göttliche ſchließt daher das Unſterbliche ein.

Aus der ganzen Betrachtung von Kap. XXV an ergiebt ſich alſo, daß die Seele dem Ewigen (Ideen) und Göttlichen (was Plato auch hier nur ein mehr volksmäßiger Ausdruck für Ideen iſt) verwandt ſei.

Kap. XXIX. Demnach gilt durchaus der Schluß vom minus auf das majus: der Körper iſt ſeiner allgemeinen Beſchaffenheit nach auflöslich, die Seele iſt in ihrer Beſchaffenheit unauflöslich oder dem Unauflöslichen verwandt; wenn nun der Körper, der

auflösliche, sich doch nicht so rasch, ja unter Umständen und in gewissen Teilen gar nicht auflöst, sondern, sozusagen, unsterblich ist: um wieviel mehr wird die Seele, dem Unauflöslichen verwandt, unauflösbar sein. Sicherlich wird sie, dem Ewigen angenähert schon im Leben, nach dem Tode ganz ihrer eigentlichen Naturbeschaffenheit, d. h. der Betrachtung des ihr Verwandten, des Ewigen leben, von allem Sinnlichen und Körperlichen völlig befreit.

Kap. XXX. Wie die Seele so vom Leib weg sich einer höheren Welt zuwenden kann, so kann sie auch, verlockt durch die von ihm aus veranlaßten Begierden und Lüste, sich ihm zuwenden bis zur Verdunkelung und zum Haß des Übersinnlichen. Dann bleibt sie auch nach dem Tode noch mit diesem Zug zum Irdischen behaftet und der irdischen Welt gleichsam durch Schwerfälligkeit und Körperartigkeit angenähert, sogar bis zur sichtbaren Erscheinung an Grabstätten, was offenbar ein Los nur schlechter Seelen ist, bis sie ihrer eigenen Begierde zufolge von neuem eingekerkert werden in einen Leib.

Kap. XXXI. Es ist ein natürlicher Gedanke (εἰκὸς) bei dieser Wiederverkörperung der Seelen, daß sie, wie sie im früheren Leben nicht über das Sinnliche hinausgestrebt haben, sondern selbst nach dem Tode noch diesem immer angenähert blieben, — daß sie dann auch solche Körper erhalten, wie sie zu den Gewohnheiten ihres früheren Lebens passen, also je nachdem in Leiber kommen von Tieren, die sinnlichem trägen Genießen leben oder vom Raube (Wölfe, Habicht, Geier). Selbst die, welche Mäßigkeit und Gerechtigkeit geübt haben, aber bloß eine auf Gewohnheit und Übung beruhende, ohne höheren geistigen Aufschwung, unterscheiden sich im Grunde nicht von der geistigen Art, wie sie auch in Bienen-, Wespen- und Ameisenstaaten herrscht, es wäre nicht unnatürlich (εἰκὸς), wenn sie als solche Tiere wiedergeboren würden oder aber auch als Menschen eben mittlerer Art.

Kap. XXXII. In die übersinnliche Welt kommt nur der Freund der Weisheit, d. h. der Freund des Lernens als der Wiedererinnerung und Wiederbelebung der einst geschauten Ideen. Weil die sinnlichen Begierden diese höhere Erkenntnis hindern, darum machen sich die Philosophen vom Körper möglichst frei;

auch wenn ſinnliches Genießen nicht Verluſt des ererbten Hausſtandes und Armut brächte, auch wenn ſchlechte Aufführung nicht Schande und Mangel an Anſehen nach ſich zöge, würden ſie doch um der höheren Natur der Seele willen von der Philoſophie ſich zur Löſung und Befreiung vom Körper führen laſſen.

Kap. XXXIII. Denn die Philoſophie zeigt der Seele, daß die Sinne voller Trug ſind, lehrt ſie ſich in ſich ſelbſt ſammeln und konzentrieren, ihrem eigenen von den Sinnen unterſchiedenen Denken als dem allein Wahrheit kündenden glauben. Um dieſer Löſung der Seele vom Leibe, welche in der echten Erkenntnis angebahnt wird, nicht entgegen zu ſein, enthält ſich der Philoſoph von ſinnlichen Lüſten, Begehrungen und Verabſcheuungen. Denn das Schlimme der Hingabe an die Sinnlichkeit, ſei es zur Befriedigung der Luſt, ſei es zur Vermeidung der Unluſt, beſteht nicht in den ſinnlich unangenehmen Folgen, als da ſind Krankheit oder Ausgaben, ſondern in der üblen intellektuellen Folge. Worüber ich mich ſehr freue oder betrübe, mit dem aſſociiert ſich notwendig der Gedanke, daß es ſehr evident und wahr ſei, wenn dem auch nicht ſo iſt; in hohem Grade trifft dies bei dem Sichtbaren zu. Dieſe intellektuelle Täuſchung iſt die ſchlimmſte Folge der Sinnlichkeit; die ſinnliche Luſt und der Schmerz machen die Seele in den Urteilen über Wahrheit abhängig vom Leibe und laſſen ſie nie zur reinen Erkenntnis durch ſich und zur Ideenwelt kommen.

Kap. XXXIV. Im Intereſſe der Erkenntnis ſind daher die Philoſophen mäßig und tapfer, nicht um irdiſcher Rückſichten willen. Denn die Seele durch Philoſophie vom Leib löſen und gleichzeitig durch die Lüſte, ihnen dienend, ſie wieder an den Leib binden, verträgt ſich nicht, das erſte treibt das zweite aus. Wer ſich aber ſo im Leben ſchon in eine höhere Welt als die ihm verwandte eingelebt hat, der fürchtet nimmermehr, daß ſeine Seele bei der Trennung vom Leib ſich in das Nichts verlieren könne.

9.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtung über Kapitel XXIV–XXXIV.

Die Hauptgedanken Platos ſind hier: 1) Die Seele iſt verſchieden vom Körper, weil etwas ſich Gleichbleibendes in ihr iſt, 2) ſie iſt dem Körper überlegen durch die Selbſtthätigkeit, mit der ſie über ihn verfügen kann, 3) ſie iſt, als dem Unvergänglichen und Ewigen zuwendbar, ſelber dieſem eher innerlich gleich. Folglich teilt die Seele nicht das Schickſal des Körpers, die Auflösbarkeit, ſondern kann in dem Unvergänglichen ſich einlebend ſelbſt unvergänglich ſein. Alle dieſe Gedanken ſind bei Plato ſelbſt mit der Ideenlehre als der Hypoſtaſierung der idealiſierten Allgemeinbegriffe innig verbunden, können aber von derſelben losgelöſt werden und einen ſelbſtändigen Wert behalten. Es iſt in unſerem Geiſt etwas Einheitliches (formales Selbſtbewußtſein) und ein Streben nach feſtem Zuſammenhang in uns und in der Auffaſſung der Erſcheinungen, es ſind in unſerem theoretiſchen und praktiſchen Denken Elemente, welche über die bloß ſinnliche Wahrnehmung und deren Reproduktionen hinausgehen (ſ. zu Kap. IX—XIV); die idealiſierende Geiſtesthätigkeit (ſ. zu Kap. XVIII—XXIII) führt uns immer wieder zu dem Gedanken, daß ſie ſelber etwas Höheres ſei und auf Höheres deute, wenngleich das ſichere Wiſſen, auf Denken und Erfahrung zuſammen ſich gründend, hier nur vorſichtigſt nähere Behauptungen verſuchend wagt. So ſind die platoniſchen „natürlichen Wahrſcheinlichkeiten", daß die Seele, die ſich dem Körper und den durch ihn veranlaßten Begierden ſehr zuwendet, etwas körperlich Schweres und der Sichtbarkeit Fähiges davon behalte (Geſpenſter um die Gräber), und daß ſolche Seelen ſich dann wohl in Tierleibern (Eſel, Wolf, Bienen u. dgl.) einkörpern, nur wiſſenſchaftlich etwas plauſibel, wenn man Körperlichkeit idealiſtiſch als ſinnliche Geiſtigkeit auffaßt. Dann iſt Sinnlichkeit eine Fähigkeit der Seele, die ſie nicht entwickeln ſollte oder nur zur Überwindung durch denkende Geiſtigkeit entwickeln ſollte. Entwickelt ſie dieſelbe doch als etwas für ſich Bedeutſames, ſo wird die Seele Körper, d. h. verwandelt

ſich gleichſam ganz in einen Körper. Wendet ſie ſich vom Körperlichen ab, ſo wird ſie wieder reiner Geiſt u. ſ. f. Allein alle ſolche Vorſtellungen ſchreiben der Seele eine ſchöpferiſche Kraft inbezug auf das leibliche Leben zu, welche ſie im intellektuell und moraliſch ausgebildeten Menſchen gar nicht hat, die man ihr alſo mit Grund nicht im unbewußten Zuſtand zuſprechen kann.

Der Beweis Platos für Unſterblichkeit Kap. XXV—XXXIV, von ihm ſelbſt nur kurz behandelt, iſt von den Späteren zum Mittelpunkt aller Beweiſe gemacht worden. Die Hauptſtationen, ſoweit ſie noch immer einen Wert haben, ſind hier: 1) Plotin (Enneaden IV, 7). a) Die Thatſache der Wahrnehmung und überhaupt der geiſtigen theoretiſchen und praktiſchen Zuſtände macht es unmöglich anzunehmen, daß die Seele ein Körper ſei. Das Wahrnehmende nämlich muß ſtreng eins ſein und mit dem Nämlichen die Verſchiedenheiten und das Mannigfaltige eines Gegenſtandes auffaſſen. Um zu ſagen, a und b ſind verſchieden, muß ein einheitliches Beurteilende da ſein. Die verſchiedenen Wahrnehmungen durch Auge und Ohr z. B. müſſen in einem Unteilbaren, ſomit Größenloſen, ſomit Unkörperlichen zuſammentreffen. b) Die Seele denkt größenloſe, d. h. unkörperliche Dinge (das Schöne, Gerechte z. B.), was Unkörperliches denkt, iſt ſelbſt kein Körper. c) Die Seele iſt der göttlichen und ewigen Natur verwandt, ſchon darum, weil ſie kein Körper iſt, ſodann, weil ſie in den anderen Merkmalen des Göttlichen mit dieſem ſtimmt. Das Göttliche nämlich hat ein gutes und vernunfterfülltes Leben, der Menſch kann dies gleichfalls in ſich herſtellen, in einzelnen iſt es hergeſtellt, alſo iſt der Menſch ſeiner eigentlichen Natur nach Gott verwandt (ὁμοούσιος). Bilde das Ewige in dir aus, ſo wirſt du dich als ewig finden und an deiner Unſterblichkeit nicht zweifeln.

2) Auguſtin (de immortalitate animae, geſchrieben 387) hat die platoniſchen Gedanken eigentümlich ſo gewendet, daß er ſchließt: Geiſt iſt nicht bloß verſchieden vom Körper, ſondern auch beſſer als Körper, der Körper aber iſt Subſtanz, alſo noch viel mehr das Beſſere, der Geiſt. Ferner: Es giebt unveränderliche Wahrheiten, z. B. die geometriſchen, dieſe ſind immer (weil immer wahr); entweder iſt nun der Geiſt ihr Subjekt, ihr Träger, oder er hat doch an ihnen Teil, in beiden Fällen iſt er auch immer, alſo unſterblich.

3) Sehr ausführlich ist Thomas von Aquino (Summa adversus gentiles, l. II, c. 49) in der Unterscheidung von Geist und Körper. a) Der Körper hat bloß individuelle, Einzel-Eigenschaften, der Geist denkt das Allgemeine, also ist er kein Körper. b) Wie die Wirksamkeiten, so die Substanz (operari sequitur esse); da nun der Geist Unkörperliches erkennt, so muß er selbst unkörperlich sein. c) Jeder Körper ist endlich, der Geist aber hat eine unendliche Potenz, z. B. in der unendlichen Zahlenreihe, Figurenreihe, Verhältnisreihe, in den Allgemeinbegriffen, die in ihrem Umfang unendliches Einzelne enthalten können, also ist er kein Körper. d) Die Thätigkeit des Körpers geht nicht auf sich selbst zurück, sondern nach außen, sie ist nicht reflexiv, der Geist aber hat reflexive Thätigkeit, er erkennt, daß er erkennt. e) Die Gegensätze in der Materie treiben einander aus, die Gegensätze im Denken dulden einander nicht nur, sondern sie sind einer der Erkenntnisgrund des andern, folglich ist ihr Sein im Geist nicht körperlich, also ist der Geist selbst nicht körperlich. f) Ist der Geist kein Körper, so kann er auch nicht vergehen, wie ein Körper, durch Trennung seiner Bestandteile; denn so etwas hat bei ihm gar nicht statt. Worin sollte auch ein Geist vergehen? zu nichts kann nichts werden, da aber der Geist bloß Geist ist, so muß er das auch bleiben, Nichtgeist kann er nie werden. Durch das Denken kann der Geist nicht vergehen; denn je mehr er denkt, desto vollkommener wird er, was er ist, nämlich Geist. g) Die rein denkenden Substanzen sind demnach natürlicherweise unvergänglich; bloß Gott, ihr Schöpfer, könnte sie durch ein Wunder vernichten. Gott nimmt aber den Dingen ihre Eigentümlichkeiten nicht, und es ist eine Eigentümlichkeit der denkenden Substanzen, ewig zu sein. h) Alles, was von denkenden Substanzen gilt, gilt von der menschlichen Seele. Die menschliche Seele gehört unter die denkenden Substanzen, also ist sie unsterblich.

4) In der neueren Philosophie begnügte man sich zunächst, den Unterschied von Körper und Geist festzustellen und damit die philosophische Möglichkeit der Unsterblichkeit zu begründen; dabei gab man der Lehre einen allgemeinen Anknüpfungspunkt in der sittlichen Natur des Menschen und überließ die Einlebung in das

Ewige den positiven Religionen. So Cartesius, Locke, im Grunde auch Leibniz. Nach Cartesius besteht das Wesen des Körpers in der geometrischen Ausdehnung, alle seine Eigenschaften sind darauf zurückzuführen; das Wesen des Geistes ist davon ganz verschieden und besteht im Denken im weitesten Sinne des Wortes. Dasjenige aber, dessen wesentliche Eigenschaften verschieden sind, sind selbst verschiedene Substanzen. Also sind Körper und Geist verschiedene Substanzen. Ein Vergehen des Geistes mit dem Körper ist darum nicht notwendig, es giebt auch sonst keine erkennbaren Ursachen seines Vergehens, die natürliche Annahme ist daher die Unsterblichkeit, welcher sich der Vergeltungsglaube anschließt, aber Gewißheit giebt es mit natürlicher Vernunft über das nähere Detail nicht. Nach Locke wird mit demselben Grund, wie der Körper als Träger der Sinnesqualitäten angenommen wird, auch der Geist als Subjekt des Denkens, Wollens u. s. w. angenommen, ohne daß man deshalb das innere Wesen von Körper und Geist weiter kennt. Denken kann nicht die Thätigkeit bloßer unbewußter Materie sein, der Unterschied von Geist und Körper als zweier verschiedener Substanzen ist daher fest und nicht zu lockern. Ferner ist es ebenso wenig ein Widerspruch, zu denken, daß Geist ohne Körper existieren kann, wie es einer ist, zu denken, daß Körper ohne Geist existiert. Dem Glauben an Unsterblichkeit steht somit nichts im Wege, er ist auch verbunden mit unserer moralischen Überzeugung von Lohn und Strafe in der Ewigkeit, aber Näheres darüber läßt sich nicht angeben. Nach Leibniz läßt sich aus der bloßen Materie d. h. Ausdehnung mit Undurchdringlichkeit und Bewegung nur verstehen, was wieder Ausdehnung und Bewegung ist. Daher ist weder aus dem groben materiellen Mechanismus noch aus einem feinen, der ja der Art nach immer derselbe wäre, Empfindung und Selbstthätigkeit abzuleiten, sondern dafür muß die Seele angenommen werden. Die Seele ist nicht ausgedehnt, sonst wäre sie wieder Materie, folglich ist sie einfach und kann auf natürlichem Wege nicht zerstört werden, weil alle natürliche Zerstörung Auflösung in Teile ist. Die menschliche Seele im Unterschied von den Tierseelen ist mit dem Vermögen allgemeiner und notwendiger Wahrheiten ausgerüstet, ist von Gott zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt, daher auch nach dem Tode

ſelbſtbewußt und für Lohn und Strafe empfänglich. Ganz ohne Leib iſt aber auch dann die Seele nicht, weil alles Endliche als ſolches nie reine Thätigkeit (actus purus) iſt, ſondern ſtets eine paſſive Seite an ſich hat; kein endlicher Geiſt enthält bloß deutliche Vorſtellungen (Prärogative Gottes), ſondern immer auch verworrene, dieſe verworrenen Vorſtellungen ſind aber die Sinnlichkeit und das Element der Körperlichkeit. — Die ſpäteren Gründe für den Unterſchied von Körper und Geiſt und den Erweis der Unſterblichkeit aus der Beſtimmung der Seele gehören beſſer an einen ſpäteren Ort.

10.

Logiſche Transſkription von Kapitel XXXV—XLIII (St. I, p. 84 C—95 A).

Kap. XXXV. Sokrates ermuntert zu etwaigen Einwürfen gegen die bisherigen Ausführungen, denn die Wahrheit in dieſen Fragen ſei nicht ſo feſtgeſtellt, daß nicht noch manche Bedenken blieben, und müſſe immer auf der Wache ſein gegen mögliche Einwendungen. Dabei deutet er an, daß er glaube als Sterbender in einer beſonders erhöhten und erleuchteten geiſtigen Verfaſſung zu ſein, welche befähige gerade über die Zukunft nach dem Tode erfolgreich zu reden. In dieſem Gefühl iſt er zu immer erneuter Unterſuchung der Frage bereit. Er billigt den Gedanken, daß es in dieſen Fragen eine deutliche Wahrheit gebe, die freilich im gegenwärtigen Leben (wohl wegen des Leibes?) unmöglich oder ſehr ſchwer zu erkennen ſei, aber nach ihr zu ringen ſei Aufgabe. Das Ziel ſei, die Wahrheit entweder zu lernen von anderen oder ſelbſt zu finden, oder aber an zweiter Stelle das am wenigſten Widerlegliche anzunehmen als Lebensanſicht und es damit praktiſch zu wagen, falls nicht jemand (ſpeziell) ein göttliches Wort (es iſt wohl Myſterienglaube oder

Orakelſpruch gemeint) als Leitſtern auf ſeiner Lebensbahn habe. Der individuell-religiöſe Glaube wird ſo freigeſtellt bei der Schwierigkeit des Wiſſens, als ſachlich richtig, wenn auch nicht philoſophiſch beweisbar, aber ſokratiſche Art iſt es, mit aller Anſtrengung nach Wiſſen oder dem, was ihm am nächſten kommt, in dieſen Fragen zu ſtreben.

Kap. XXXVI. Einwand des Simmias: Von dem Verhältnis der Harmonie zur Leier kann man dasſelbe ſagen, wie vom Verhältnis der Seele zum Leib: die Harmonie in der geſtimmten Leier iſt etwas Unſichtbares, Unkörperliches, ſehr Schönes und Göttliches, der Leierkaſten und die Saiten ſind Körper, körperartig, zuſammengeſetzt, irdiſch und dem Sterblichen verwandt. Aber die Harmonie denkt darum doch niemand noch fortbeſtehend, wenn die Leier zerbrochen iſt, alſo braucht man auch die Seele nicht beſtehend zu denken nach dem Tod des Leibes (höherer Wert verbürgt nicht größere Realität). Um ſo ſtärker iſt dieſer Einwurf aber, als die Seele ſelbſt meiſt als eine Art harmoniſche Miſchung des Warmen, Kalten, Trockenen, Flüſſigen und dergleichen elementarer Gegenſätze aufgefaßt wird, ſo daß man geradezu ſchließen muß: ſo gewiß die Harmonie nicht mehr iſt, wenn die Leier oder das Kunſtwerk zerbrochen wird, ſo gewiß iſt die Seele nicht mehr, wenn der Leib ſich auflöſt.

Kap. XXXVII. Einwand des Kebes: Die Präexiſtenz der Seele, welche Simmias bei ſeinem Einwurf gar nicht berückſichtigte, ſcheint ihm bewieſen und damit auch ihre Überlegenheit über den Körper an Stärke und Dauer, aber allerdings noch nicht ihre ſchlechthinige Unſterblichkeit. Der Schluß: das Schwächere, der Leib, bleibt nach dem Tode, alſo gewiß auch das Stärkere, die Seele, beweiſt nichts, weil er zu viel beweiſt. Danach könnte man auch aus der Exiſtenz eines alten Mantels ſchließen, daß viel mehr noch der Menſch, der ihn trug, exiſtieren müſſe; denn ein Kleidungsſtück iſt im allgemeinen ſchwächer an Dauer als ein Menſch. Umgekehrt könnte aber das Verhältnis der Seele zum Leib gerade ſein wie das eines Mantels zu ſeinem Träger. Der Träger hat viele einzelne Mäntel überdauert, gleichwohl wird er von ſeinem letzten Gewande überdauert; ſo könnte die Seele viele Erneuerungen des Leibes, ja viele Leiber überdauern und

doch allmählich ihre Daseinskraft dabei erschöpfen und vergehen, ehe ihr letzter Leib noch ganz vergeht.

Kap. XXXVIII. Beide Einwürfe machen tiefen Eindruck; denn die frühere Betrachtung war von der Erklärung des Todes ausgegangen als einer Trennung von Seele und Leib, so daß jedes von beiden für sich sei, hatte also die Seele als Substanz stillschweigend vorausgesetzt, und daß die höhere Kraft der Seele noch nicht ohne weiteres einen Fond unerschöpflicher Kraft beweise, war, wenn einmal gesagt, einleuchtend. Daß die Hörer des Gesprächs beides nicht alle selbst bemerkt hatten, schien ihnen die subjektive oder die objektive Gewißheit zu bedrohen: entweder waren sie unfähig, subjektive Gründe (solche, die einer Ansicht geneigt sind, überredende) und objektive (auch den ungeneigten die Beistimmung logisch abzwingende) zu unterscheiden, oder war die Frage von der Art (wie später die kantischen Antinomieen sein sollten), daß man erst mit guten Gründen beweist, daß die Seele unsterblich ist, und dann mit ebenso guten Gründen zeigt, sie sei nicht unsterblich.

Kap. XXXIX. Warnung vor dem Forschungshaß als zu dem beklagenswerten Übel der Unwissenheit führend, dem Gegensatz des hohen Gutes der Erkenntnis. Er entsteht aus unzureichender Ursache wie der Menschenhaß: dieser, das Bekanntere und öfter Vorkommende, entspringt aus einem Mangel an praktischer Methode (τέχνη); denn die Beobachtung zeigt uns in der Menschen- und in der Tierwelt in den übrigen Eigenschaften das Mittlere, nicht sehr Vollkommene und nicht sehr Unvollkommene, am häufigsten, so daß wir danach auch sehr Gute und sehr Schlechte im moralischen Sinne nur wenige, die meisten als mittlerer Art hierin ansetzen müssen. Wer das nicht beachtet und mehrmals leichtgläubig sich in Menschen getäuscht hat, traut bald keinem mehr. Ähnlicherweise giebt es einen Mangel an Methode gegenüber von Behauptungen, indem man einen Satz aus bloß subjektiven Gründen glaubt, dann verwirft, so öfter anderen Sätzen gegenüber verfährt und schließlich aus dieser subjektiven Mangelhaftigkeit des eigenen Denkens eine objektive Unstetigkeit der Dinge und der Wahrheit selber macht.

Kap. XL. Methodischer Rat, nie auf die objektive, sondern auf die subjektive Mangelhaftigkeit der Erkenntnis zu vermuten,

und die subjektive Mangelhaftigkeit zu ergänzen. Diese äußert sich besonders als Rechthaberei, der es nicht um Forschung nach der Wahrheit als solcher zu thun ist, sondern um Aufrechterhaltung der eigenen Behauptung vor den gerade Anwesenden. Gegen das Interesse, das man an der Wahrheit eines Satzes nimmt, wie ein Sterbender leicht an der Unsterblichkeit, kann man nicht immer selbst sich vollkommen sichern, aber um so mehr muß dann Kritik anderer, nicht in gleicher Lage Befindlicher, streng objektiv an den Behauptungen geübt werden.

Kap. XLI. Rekapitulation von Simmias Einwurf: die höhere Schätzung der Seele gegenüber vom Körper macht sie noch nicht dauerhafter, als dieser ist; denn bei der Harmonie ist beides zusammen, höhere Schätzung und früherer Untergang.

Rekapitulation von Kebes Einwurf: die Seele, obwohl dauernder als der Körper im allgemeinen, nutzt sich bei ihrer Benutzung des Körpers allmählich ab und elanguesziert endlich.

Beweis gegen Simmias aus der von diesem fortwährend zugestandenen Lehre, daß Lernen Erinnerung sei. Wenn Lernen so viel ist wie sich Erinnern, so muß die Seele vor diesem Leben gewesen sein. Als Harmonie des Leibes könnte die Seele aber vor diesem Leben nicht gewesen sein. Also ist die Seele nicht Harmonie des Leibes (Schluß der zweiten Figur). Beweis des Untersatzes: Die Harmonie ist etwas durch Zusammensetzung Entstehendes, die Seele als Harmonie in specie wäre zusammengesetzt aus den Spannungen der Teile des Leibes; nun ist die Zusammensetzung nicht früher als die Teile, aus welchen die Zusammenfügung gemacht werden muß, also ist die Seele erst nach den Teilen der Zusammenfügung vorhanden. Realistische Erläuterung der Entstehung der Harmonie der Lyra: zuerst ist die Leier da und die Saiten und einzelne Töne, noch alles nicht zusammengestimmt, dann erst und von allem zuletzt wird die Harmonie gebildet und löst sich zuerst auf. Somit können die Sätze: Lernen ist Erinnerung, die Seele ist Harmonie, nicht mit einander bestehen, einer muß weichen. Nun ist der letztere nicht bewiesen, sondern bloß eine scheinbare Analogie (etwa: die Leier ist wohlredend durch die Spannung der Saiten, der Mensch hat Sprache und Denken — λόγος — auch durch die Spannung

ſeiner verſchiedenen Beſtandteile; begünſtigt war die Analogie dadurch, daß man die Geſundheit eine Harmonie von Warm, Kalt u. ſ. w. ſein ließ, und die Geſundheit als Gefühl ja ſeeliſch iſt; das zog die anderen Seiten der Seele nach ſich). Analogieſchlüſſe ſind aber bekanntermaßen trügeriſch, in der Geometrie und in allen Wiſſenſchaften überhaupt. Dagegen der Satz: Lernen = Erinnerung, ſtützt ſich auf die Grundlage (ὑπόθεσις) der Ideenlehre: ſo gewiß es eine Erkenntnis reiner Idealweſen giebt, ſo gewiß hat die Seele vor der Verkörperung exiſtiert.

Kap. XLII. Widerlegung, daß die Seele Harmonie ſei, unabhängig von der Ideenlehre. Die Harmonie und jede Zuſammenſetzung hat einleuchtenderweiſe (προσήκειν) keine anderen Eigenſchaften, als wie die Teile hatten, aus denen die Zuſammenſetzung beſteht. Demnach thut und leidet die Harmonie bloß, was ihre Teile thun und leiden. Folglich leitet die Harmonie die Teile nicht, ſondern iſt vielmehr abhängig und eine bloße Folge von dieſen. Daher kann die Harmonie ſich nicht in Schwingungen oder Töne verſetzen, ſo daß beide nicht nur unabhängig von, ſondern gerade entgegengeſetzt wären zu den Schwingungen und Tönen der Teile. Auf dieſer allgemeinen Grundlage ruhen die Detailſchlüſſe. 1) Die Harmonie hängt ab vom Harmoniſieren, Zuſammenfügen, Zuſammenſtimmen; eine größere Harmoniſierung giebt eine größere Harmonie, bei der Harmonie giebt es alſo ein Mehr oder Weniger. Bei der Seele giebt es aber ein Mehr oder Weniger von Seele nicht, jede Seele iſt als Seele der anderen gleich, alſo iſt die Seele nicht Harmonie. 2) Die Seele als Harmonie gefaßt, ergäbe keine Erklärung des thatſächlichen Unterſchiedes der Seelen in gute und ſchlechte, vernünftige und unvernünftige. Wenn nämlich die Seele Harmonie, ſo müßte die Güte eine zweite Harmonie in der erſten ſein, die Schlechtigkeit eine Unharmonie in der Harmonie. Die eine Seele müßte ſomit mehr Harmonie ſein als die andere. Nun giebt es aber kein Mehr oder Weniger bei der Seele, folglich dürfte es keine ſittlichen Unterſchiede geben, ſondern vielmehr, weil alle Seelen Harmonie, müßten ſie auch alle harmoniſch, d. h. tugendhaft ſein. Es müßten danach ſogar alle Seelen aller lebenden Weſen gleich gut ſein. Das ſind die offenbar falſchen Sätze, die ſich

ergeben, wenn man die Annahme zugrunde legt, die Seele sei Harmonie.

Kap. XLIII. Die Seele herrscht über alles im Menschen, zumal die verständige, und widerstrebt bei dieser Herrschaft oft dem Leib. Die Harmonie dagegen hängt ab von ihren Teilen und kann nicht im Gegensatz zu ihnen klingen, also ist die Seele nicht Harmonie. Solche Herrschaft der Seele über den Leib findet fortwährend statt, teils in gewaltsamer und schmerzlicher Weise (bei Durst nicht trinken, bei Hunger nicht essen, in Leibesübungen und ärztlicher Behandlung), teils durch moralische Einwirkungen auf Begierden und Verabscheuungen und heftige Neigungen. Betont wird der Eindruck, den wir dabei haben, daß Seele und Leib zwei verschiedene Dinge sind, von denen jene zu diesem redet.

11.

Philosophisch-kritische Betrachtung über Kapitel XXXV—XLIII.

Was den Einwand des Kebes betrifft, um von ihm zuerst zu sprechen, so ist sehr bezeichnend, daß Kebes nicht Hoffnung will, sondern Gewißheit. Die spätere Art, alles hier auf gewisse natürliche, d. h. spontan entstehende Überzeugungen von der Bestimmung des Menschen zu gründen, ist den bisherigen Argumentationen Platos fremd geblieben. Der Einwand des Kebes ist der, welchen Kant Mendelssohn entgegengestellt hat: die Sterblichkeit der Seele kann zwar nicht als Auflösung in Teile, wohl aber als Elanguescenz einer einfachen Kraft gedacht werden (Kritik der Reinen Vernunft). Was die Einwendung mit der Seele als Harmonie angeht, so liegt in dem Vergleich etwas spezifisch Griechisches. Die Lyra in der Harmonie spricht, der Leib als Seele spricht, das Reden, das Tönen, das Musische in beiden legte den Griechen gerade diesen Vergleich nahe. Unsere modernen Materialisten halten sich nicht an das Sprechen bei der Seele, sondern an das Denken. Das Denken nennen sie die

Efflorescenz des Gehirns, sie vergleichen es mit der Blüte, wohl, weil das Blühen der Pflanzen einen Eindruck von Seelenartigkeit, gleichsam von Geistreichtum an sich hat, und weil überhaupt die Naturanschauung bei uns überwiegt in unserer Vorstellung über die Kunstanschauung. Materialisten, welche Analogieen außerhalb des tierischen Leibes vermeiden wollen als zu entfernt, vergleichen das Denken als Effekt des Gehirns mit der Sekretion der Nieren u. s. w.

Gegen die Einzelbeweise Platos, daß die Seele nicht Harmonie sei (Kap. XLII), läßt sich Triftiges einwenden. Es giebt einen Gradunterschied bei der Harmonie nicht nur, sondern auch bei der Seele. Die eine Seele ist geistiger (in Lernfähigkeit u. s. w.) als die andere. Das Verhältnis bei Harmonie und Seele ist ganz gleich; jede Harmonie ist als Harmonie jeder anderen gleich, daneben giebt es vollkommenere und unvollkommenere Harmonie; so auch bei der Seele. Als Harmonie wären alle Seelen denkend, fühlend, begehrend; als der Gradunterschiede hierin fähig wären sie sittlich und unsittlich; denn innerhalb einer gemeinsamen Gattung kann es konträre Gegensätze geben. Auch Kap. XLIII gilt nur, wenn man sich strikt an den Vergleich hält: die Stimmung ist Gesamteffekt aller Seiten, so auch die Seele als Gesamteffekt des Leibes könnte diesem nicht widerstehen. Sowie man aber die Sache weiter faßt, würde das Widerstreben denkbar sein: eine Leier stört sich vielleicht durch ihre Töne unter einander, so auch könnte ein Teil des Leibes trinken wollen, ein anderer nicht, und das stärkere Verlangen würde den Sieg davontragen. Dagegen ist die allgemeine Aufstellung Platos gegen die Seele als Harmonie: jedes Zusammengesetzte hat keine anderen Eigenschaften, als wie die Teile haben, aus denen die Zusammensetzung besteht, gerade nach der genauesten Wissenschaft sehr stark. Mendelssohn hat dies Prinzip in seinem zweiten Beweis so vertieft. Vielleicht ist die Empfindung in den Tieren und selbst die Vernunft im Menschen nichts als Eigenschaften des Zusammengesetzten, sowie Leben, Gesundheit, Harmonie ꝛc.? Dagegen gilt: Soll unser Vermögen zu empfinden und zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, so muß es entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der

Teile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zuſammengeſetzten, ſeinen Urſprung in der Wirkſamkeit der Beſtandteile haben. Das erſte kann nicht ſein; denn Harmonie, Symmetrie und Ebenmaß ſind als ſolche nicht in der undenkenden Natur; in dieſer folgen bloß einzelne Laute, einzelne Steine auf einander. Harmonie wird dies erſt, wenn ein denkendes Weſen hinzukommt, das die mannigfachen Teile zuſammennimmt, gegen einander hält und in dieſer Vergleichung eine Übereinſtimmung wahrnimmt. Das denkende Weſen iſt ſomit die Vorausſetzung der Harmonie ꝛc., nicht deren Folge; unſer Vermögen zu empfinden und zu denken iſt es ſomit unmöglich in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Beſtandteile zu ſuchen. Zweitens kann aber auch das denkende Vermögen nicht eine von den Thätigkeiten des Zuſammengeſetzten ſein. Nämlich alle Kräfte des Zuſammengeſetzten müſſen aus den Kräften der Beſtandteile fließen. Die Kräfte des Ganzen ſind nichts anderes als die einzelnen Kräfte der Beſtandteile, wie ſie ſich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander einſchränken und abändern. Durch Wirkung und Gegenwirkung kann aber keine Kraft entſpringen, die dieſen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich wäre. Unmöglich kann alſo das denkende Weſen ſeinen Urſprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend ſind. Soll alſo doch Vorſtellen eine Kraft des Zuſammengeſetzten ſein, ſo müſſen die Kräfte der Beſtandteile der Kraft des Ganzen ähnlich und folglich gleichfalls Vorſtellungskräfte ſein. Aber ſelbſt wenn alle einfachen Beſtandteile Vorſtellungskräfte haben, muß man gleichwohl eine eigene, einige Seele in unſerem Leib annehmen; denn alle Vorſtellungen und Neigungen unſeres Geiſtes ſind ſo innerlich verknüpft und vereinigt, daß ſie nicht bloß in viele Beſtandteile zerſtreut, ſondern notwendig auch irgendwo unzertrennlich ſein müſſen. Erinnerung, Überlegung, Vergleichung, Denken erfordert die Annahme einer Subſtanz, die alle Begriffe der Beſtandteile vereinigt, und dieſe Subſtanz kann alſo nicht wieder aus Teilen zuſammengeſetzt ſein. Es giebt ſomit in unſerem Körper wenigſtens eine einzige Subſtanz, welche einfach iſt und Vorſtellungskraft hat und alle unſere Begriffe, Begierden und Neigungen in ſich vereinigt. Dieſe einfache Subſtanz, die vollkommenſte unter den denkenden Subſtanzen, die (nach dieſer

Annahme) in uns wohnen, die alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit in sich fasset, ist meine Seele.

Dieselben Gedanken werden heutzutage gegen die materialistische Erklärung der Seele z. B. von Lotze so gewendet: 1) Die völlige Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewußtseins macht es notwendig, eine eigentümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens anzunehmen. 2) Dieses immaterielle Wesen der Seele muß als eine Einheit gedacht werden wegen der Einheit des Bewußtseins, wegen des Ichs, das ebenso aller gleichzeitigen Mannigfaltigkeit unseres inneren Lebens als seiner zeitlichen Aufeinanderfolge unveränderlich zugrunde liegt. Diese Einheit des Bewußtseins läßt sich nicht als der natürliche Erfolg der Wechselwirkung vieler Elemente und ihrer Zustände begreifen. Die Analogie der Zusammensetzung vieler räumlichen Bewegungen zu einer gemeinsamen Resultante ist trüglich. Auch die physische Resultantenbildung ist immer als die Bewegung desselben unteilbaren Punktes zu denken, auf welchen die gleichzeitigen verschiedenen Bewegungsantriebe einwirkten. Eine Gesamtbewegung einer verbundenen Vielheit als solche wäre immer nur die mannigfaltige Durcheinanderbewegung der Teile, eine wirkliche Einheit ist sie nur, wenn man die Seele eines Beobachters dazu annimmt, welche das neben und nach einander seiende Mannigfaltige zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfaßt. Selbst wenn man alle Atome mit seelischem Leben ausstattet, werden die Empfindungen der einzelnen immer eine zertrennte Vielheit bleiben, falls man nicht außer ihnen ein bevorzugtes Wesen hinzudenkt, auf welches alle ihre inneren Zustände übertragen, und welches diese Mannigfaltigkeit zur Einheit seines Bewußtseins zusammenfaßt; dann aber wird dieses bevorzugte Wesen die Seele eines solchen Körpers sein.

Mit der Auffassung der Seele als Harmonie der Teile des Leibes hat Plotin als verwandt angesetzt die aristotelische Lehre von der Untrennbarkeit des Lebens sowie der empfindenden und begehrenden Seele vom Leib. Seine Darstellung ist: nach Aristoteles ist die Seele Entelechie, zweckvolle Kraftthätigkeit des Leibes. Sie soll sich im Menschen zum Leib verhalten wie die Form zur

Materie, und zwar soll sie die Form eines der Anlage nach lebendigen organischen (gegliederten) Naturkörpers sein. Die Analogie ist dabei die: wie die Gestalt einer Bildsäule sich verhält zum Erz, so die Seele zum Leib. Plotins Kritik ist: bei dieser Auffassung sind folgende Konsequenzen unvermeidlich, 1) bei Zerlegung des Erzes einer Bildsäule wird die Gestalt mitzerlegt, so müßte auch bei Zerlegung des Körpers in Teile die Seele mit in Teile zerlegt werden, was gegen die Erfahrung ist; beim Abhauen einer Hand wird nicht ein Stück Seele in der Hand mitabgetrennt. 2) Als Kraftthätigkeit des Leibes müßte die Seele durchaus in Denken und Begehren der Ausdruck des Leibes sein, d. h. es dürfte bloß Wahrnehmung und sinnliches Streben geben. Daher unterscheidet auch Aristoteles von der Seele noch die Vernunft (νοῦς) als eine Seele in der Seele, und läßt bloß diese höhere Seele trennbar (vom Leib) und unsterblich sein. 3) Als unteilbar kann die Seele gar nicht immanente Form eines teilbaren Körpers sein.

Eine neue Wendung der materialistischen Seelenauffassung ist der Monismus, welcher behauptet, Seele und Leib seien au fond zwei Seiten oder Kräfte des Nämlichen. Im Altertum war diese Auffassung da als Hylozoismus. Plato hat sie nicht berücksichtigt, wohl weil er in den Ausführungen, daß die Seele Bethätigungen habe, die über die Empfindungen hinausgehen, schon die Widerlegung davon sah, daß die Seele nur die andere Seite eines Körpers sei. Plotin wendet gegen die Hylozoisten ein: „Sie zeugen wider sich selbst; nicht der Hauch als Hauch, nicht das Feuer als Feuer, sondern der Hauch als vernunftbegabt, das Feuer als vernünftig soll das Seelische in den Körpern sein. Denken sie dabei etwas, so können sie mit dieser besonderen Beschaffenheit des Hauches und Feuers nichts meinen, als etwas von dem Substrat und der Materie Verschiedenes, also selbst Immaterielles, somit einen Begriff (ein Geistiges), keinen Körper.“ Über den modernen Monismus s. unten.

12.

Logiſche Transſkription von Kapitel XLIV—LVI (St. I, p. 95 A—107 C).

Kap. XLIV. Der Einwand des Kebes (Kap. XXXVII, XLI) wird kurz wiederholt mit der Wendung, daß danach das Kommen der Seele in einen menſchlichen Leib der Anfang ihres Verderbens und gleichſam eine Krankheit ſei, und daß die Seele darum elendiglich hienieden lebe mit Ausſicht auf den Tod als Vernichtung.

Kap. XLV. Dieſem Einwand läßt ſich nicht begegnen, ohne die Urſache von Entſtehen und Vergehen zu unterſuchen. Plato — Sokrates giebt als Einführung in dieſe Fragen die wiſſenſchaftliche Entwickelung an, welche er ſelber hierin durchgemacht habe. Er ging aus vom Wiſſensdurſt nach Urſachen. Die Naturforſchung ſollte ihm ein Wiſſen dieſer Urſachen geben, d. h. lehren, durch welche zuſammentretende oder auseinandertretende oder fortwährend beſtehende Bedingungen etwas ſowohl entſteht, als vergeht, als auch bleibt, d. h. im prägnanten Sinne iſt. Dies Forſchen nach Urſachen warf ſich entſprechend der Manier der älteſten griechiſchen Philoſophie ſofort auf die organiſchen lebenden Weſen und beſonders auf den Menſchen, z. B. die Urſachen der Ernährung, der Empfindung und was ſich an letztere anzuſchließen ſcheint, ferner auf Kosmologie, d. h. Einrichtung und Funktionen der Weltkörper, welche auch gern in Analogie zu organiſchen Weſen gebracht wurden. Aber dieſe Forſchung verwirrt ihn, ſie giebt ihm keine klaren und deutlichen Urſachen (*σαφές, δῆλον, ἐναργές*), ſie hebt nämlich die Eigentümlichkeiten der Dinge auf und entfernt ſich von allem natürlichen Denken, nach welchem Wachſen z. B. darin beſteht, daß Fleiſch zu Fleiſch, Knochen zu Knochen kommt, alſo Gleichartiges durch Gleichartiges vermehrt wird. Selbſt bei den Zahlen wird ihm die Urſache zweifelhaft, zumal die entgegengeſetzte Urſache hier den gleichen Effekt zu haben ſcheint: einmal entſteht ja zwei durch Annäherung von eins zu eins, das andere Mal

durch Trennung von eins. Das Ergebnis ist: die physischen Ursachen sind unklar, unanschaulich und durch Widersprüche verworren.

Kap. XLVI. Plato verwarf so die physischen Ursachen als nicht klar (δῆλον, ἐναργὲς Kap. XLV) und nicht deutlich (σαφές Kap. XLV). Da er einen Ersatz suchte, bot sich ihm, durch Anaxagoras angeregt, der Gedanke dar, daß unser Geist (νοῦς) das Beste beim Handeln wählt, und dies eine klare und deutliche Ursache sei. Darin lag: 1) Geist ist uns klar, denn wir sind selbst einer; 2) Wählen ist uns klar, wir thun es ja fortwährend; 3) Das Beste ist uns klar, wir richten uns ja stets nach ihm. Daraus schloß er: um anschaulich erklärt zu werden, muß die Welt so betrachtet werden, als ob ein Geist alles nach dem Grund (Motiv) des Besten eingerichtet hätte. Unser Geist muß dabei imstande sein, aus den verschiedenen denkbaren Möglichkeiten das effektiv Beste jedesmal herauszufinden. Die Methode scheint so sein zu sollen, daß erst eine Thatsache durch Beobachtung festgestellt wird (z. B. ob die Erde eben oder rund ist), und dann unmittelbar aus unserem Geist die Erklärung nach dem Grund des Besten gesucht und gegeben wird.

Kap. XLVII. Plato hatte geglaubt, eine Ausführung seines Gedankens bei Anaxagoras und in dessen Lehre vom Geist als Weltordner zu finden. Er sah sich enttäuscht, da Anaxagoras den Geist nur als Bewegungs- und Scheidungsursache gebrauchte, d. h. wie eine mechanische Ursache, und auch nur im großen und ganzen. Sein Gedanke dagegen ist: der Geist, d. h. der Grund des Besten ist die eigentliche und wirkende Ursache unseres Handelns, unser Leib ist bloß die conditio sine qua non der Ausführung unseres bewußten Wollens. Dies Verhältnis gilt auch für die Welt, alles Materielle in ihr ist bloß notwendige Voraussetzung für das eigentlich Wirkende, das Wirken selbst beruht nicht auf physischen Kräften, sondern das Beste ist die wahrhaft wirkende Kraft. So z. B. wird die Erde nicht von irgendeiner physischen Kraft gehalten, sondern direkt und unmittelbar ist die haltende Kraft dies, daß es das Beste war, daß sie an der und der Stelle sei.

Kap. XLVIII. Die angezeigte Methode wäre gewesen, die

Thatſachen durch Beobachtung feſtzuſtellen und ihre Urſachen aus dem Gedanken des Beſten zu gewinnen. Dazu mußte Plato einerſeits die Welt der Sinnesdinge ſtudieren, anderſeits die Gedankenwelt des Beſten. Dieſer Weg erſchien ihm nach ſeiner früheren Erfahrung auch verwirrend und abſtumpfend und für ihn ungeeignet. Er wählt daher den Weg der Begriffe (abſtrahierten und im Denken weiter verfolgten Vorſtellungen), zumal die Begriffe die Sache ſelber vertreten; er legt dabei jedesmal den tüchtigſten Begriff zugrunde, z. B. Erde, Menſch, und ſieht, was mit ihm verträglich iſt, als wahr, was mit ihm unverträglich iſt, als nicht wahr an.

Kap. XLIX. Von den Begriffen, welche aus der (nächſten) Sinneswahrnehmung gewonnen werden, noch zu unterſcheiden ſind die Begriffe an ſich, das Schöne an ſich, das Große an ſich u. ſ. w. Dieſe Begriffe an ſich, weil verſchieden von den ſie in der Seele erweckenden Sinneserſcheinungen, haben eine eigene Exiſtenz, ſind Ideen, d. h. real exiſtierende (geiſtige) Weſenheiten. Suche ich nun eine Urſache für die ſinnliche Schönheit oder Größe, ſo iſt die einzig klare Antwort zu ſagen: Das Schöne iſt ſchön, das Große iſt groß durch irgendwelche (in ihrem Wie nicht näher angebbare) Gegenwart oder Teilnahme an der Idee der Schönheit oder Größe. Klar iſt dieſe Urſache, denn daß Gleiches Gleiches wirkt, ſcheint das Natürliche und Verſtändliche. Beſtätigt wird die Richtigkeit dieſer Urſachenangabe durch die Widerſprüche anderer Antworten. Z. B. wäre einer nicht durch die Größe, ſondern vermöge ſeines Kopfes größer, als ein anderer, ſo würde dasſelbe, der Kopf, entgegengeſetzte Wirkungen haben, indem er gleichzeitig größer macht (den A im Verhältnis zu B) und kleiner (den B im Verhältnis zu A); 2) würde die Wirkung der Urſache widerſprechen, indem der Kopf, der doch klein iſt, Urſache der Größe wäre. Plato verlangt, daß man zuerſt, unbekümmert um Einreden, alle Konſequenzen obiger Annahme entwickelt, dann aber verſucht zu noch höheren Annahmen von dieſer aus, immer nach dem Gedanken des Beſten, aufzuſteigen. Vermutlich ſoll dies Aufſteigen zuletzt zu der Idee des Guten an ſich führen (das *κοινὸν πᾶσιν ἀγαθὸν* Kap. XLVI), welche auch ſonſt nach Plato der Mittelpunkt alles Seienden iſt und ſo die

Gedanken des mancherlei Guten (der Abbilder in der Sinneswelt, des Vielerlei der Ideen) abschließt.

Kap. L. Die feste Grundlage für alles Folgende ist: jede Idee ist ein für sich existierendes Wesen, die irdischen Dinge haben teil an diesen Ideen und führen daher nach diesen die Namen. Die Einzeldinge können dabei an mehreren Ideen teil haben, z. B. an Größe und Kleinheit; dann sind dies aber nicht den Dingen als solchen (dem Simmias als Simmias, dem Sokrates als Sokrates) wesentliche Eigenschaften, sondern accidentelle (*τυγχάνει ἔχων*). Die Größe an sich und die Größe in uns bleiben dabei, was sie sind, sie können nicht von sich selber lassen (Satz der Identität). Naht daher in einem irdischen Ding der Größe ihr Gegensatz, die Kleinheit, so kann sie nicht bleiben, sondern sie zieht sich entweder zurück aus dem Ding oder geht beim Eintritt ihres Gegensatzes zugrunde. Plato denkt hiernach die wechselnden Eigenschaften der Dinge wie beständig in diesen ab- und zugehende Wesen.

Kap. LI. Der frühere Satz (Kap. XV—XVII): Das Entgegengesetzte werde aus dem Entgegengesetzten, und der jetzige: Gegensätze gehen nicht in einander über, vertragen sich mit einander. Nämlich der Gegensatz selbst wird nicht zum Gegensatz, weiß nicht zu schwarz, wohl aber wird das Ding, welches mit dem Gegensatz behaftet ist, ein entgegengesetztes Ding, indem nämlich der erste Gegensatz, z. B. weiß, entweicht und dafür der zweite, schwarz, eintritt. Das Ding muß dabei als bleibend gedacht werden, als das Subjekt (Substrat) der wechselnden Gegensätze.

Kap. LII. Aber nicht bloß die wechselnden Eigenschaften der Dinge stammen von den Ideen, sondern auch die wesentlichen, d. h. diejenigen, welche gar nicht aufgehoben werden können, ohne daß das Ding selbst aufgehoben wird, wie Wärme beim Feuer, Kälte beim Schnee, Ungeradheit bei der Dreizahl. Hier gilt nun gleichfalls das Gesetz: nicht bloß die Gegensätze an sich nehmen ihre Gegensätze nicht auf, Ungeradheit nicht die Geradheit, sondern auch die Substrate bleibender Gegensätze nehmen die Form (Bestimmtheit) nicht auf, welche ihrer bleibenden Form entgegengesetzt ist (drei, als ungerade, wird als drei nie eine gerade Zahl),

ſondern ſie gehen beim Herannahen des Gegenſatzes entweder zugrunde oder ziehen ſich vor ihm zurück. Plato denkt auch die Attribute der Dinge, die bleibenden Eigenſchaften, nicht als identiſch mit dem Subſtrat, ſondern als noch verſchieden von demſelben, aber dauernd, d. h. ſo lange die Sache exiſtiert, mit demſelben geeint.

Kap. LIII. Plato faßt die letzte Ausführung noch ſchärfer ſo: nicht bloß der direkte Gegenſatz nimmt den Gegenſatz nicht auf, warm z. B. nicht kalt, ſondern auch der indirekte Gegenſatz thut das nicht. Schnee und Feuer ſind keine direkten Gegenſätze, gleichwohl ſind ſie indirekte Gegenſätze, indem Schnee ſtets mit Kälte, Feuer ſtets mit Wärme verbunden iſt. Daher nimmt Schnee nie Wärme auf, er würde ſonſt ſeinen indirekten Gegenſatz aufnehmen.

Kap. LIV. Nunmehr kann man ſich der gewöhnlichen Anſicht ſelber anbequemen, ohne Unrichtigkeit. Man braucht nicht mehr bloß mit der allgemeinen Idee zu antworten auf die Frage: Wodurch?, ſondern man kann mit dem konkreten Gegenſtand antworten, mit welchem bleibend eine gewiſſe Idee verbunden iſt. Statt zu ſagen: ein Körper iſt warm durch die Wärme, krank durch die Krankheit, eine Zahl iſt ungerad durch die Ungeradheit, — kann man jetzt ſagen: er iſt warm durch Feuer, krank durch Fieber, die Zahl iſt ungerade dadurch, daß eine Einheit hinzugekommen iſt. Nach derſelben Methode iſt der Körper lebendig durch die Seele; denn die Seele iſt immer mit Leben verbunden, und was ſie in Beſitz nimmt, dem bringt ſie das Leben. Nun iſt der Gegenſatz von Leben Tod, alſo nimmt die Seele nie den Tod in ſich auf, denn er iſt ihr in direkter Gegenſatz, wie Kälte der indirekte Gegenſatz des Feuers.

Kap. LV. Dasjenige, was die Geradheit, die Gerechtigkeit, die Bildung nicht aufnimmt, iſt ungerade, ungerecht, ungebildet. Demgemäß iſt das, was das Sterben nicht aufnimmt, die Seele, unſterblich. Die Seele kann ſomit das Sterben oder den Tod nicht aufnehmen. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder wird ſie beim Herannahen ihres indirekten Gegenſatzes völlig zugrunde gehen, wie man ſich das gewöhnlich beim Schnee und bei der Dreizahl denkt, oder aber ſie muß ſich vor dem Eintritt ihres

Gegenſatzes in den Menſchen unverſehrt in ihrer Lebendigkeit zurückziehen.

Kap. LVI. Im Begriff des Nichtſterbenkönnens liegt aber der Begriff der Unvergänglichkeit eingeſchloſſen; denn nicht ſterben können heißt: Untergang nicht zulaſſen. Die Seele als weſentlich Leben ſchließt alles Nichtleben aus, alſo auch das völlige Vernichtetſein, denn dies wäre ja gewiß nicht leben. Andernfalls würde nichts, was unſterblich iſt, vom Untergang ausgenommen ſein, auch Gott, auch die Idee des Lebens nicht, denn dieſe ſind, weil ſie durch und durch Leben ſind, eben darum unſterblich und unvergänglich. Somit iſt der Beweis erbracht, daß die Seele, weil ſie als Leben den Tod nicht aufnehmen kann, ſchlechthin unſterblich iſt.

13.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtungen über Kapitel XLIV–LVI.

Plato verlangt von einer urſachlichen Erklärung, daß ſie Gleiches aus Gleichem ableite, wie wir es etwa bei den mathematiſchen Konſtruktionen, geometriſchen und arithmetiſchen, thun und in rein logiſchen Verknüpfungen von Begriffen in Schlüſſen (gleicher Mittelbegriff). Die vorſokratiſche Phyſik ſah (nach ihm) als Urſachen an, was mit einander zeitlich verknüpft war, z. B. einen Fäulniszuſtand von Warmem und Kaltem bei der Ernährung, Anweſenheit von Blut oder Luft oder Wärme oder Gehirn bei Empfinden und Denken. Plato fühlte, daß das zu wenig ſei zur Urſache, und daß bei Urſache als bloß zeitlichem Zugleichſein oder Aufeinanderfolgen die Verſchiedenheiten der Dinge (Gehirn, Luft, Blut, Wärme auf der einen Seite — Empfindung, Denken auf der anderen Seite) ebenſo viele Rätſelhaftigkeiten würden. Wie ihm nun die Unableitbarkeit des Geiſtes vom Körper feſtſtand (wegen der Verſchiedenheit der Inhalte beider), ſo glaubte er gerade in dem höheren Geiſtesleben, das uns ja als innere

Thatsache (daß wir denken, Ideale bilden) so klar und evident ist, und in dem Handeln nach Zweckbegriffen, eine unmittelbar klare und einleuchtende Ursache zu erkennen. Er übersah dabei, daß die geistigen Thätigkeiten im einzelnen (warum uns z. B. manchmal etwas, das wir ganz wohl wissen, durchaus nicht einfallen will trotz alles Besinnens) uns gar nicht durchsichtig sind, und daß die Art, wie unser Geist auf den Körper wirkt, völlig dunkel bleibt. Indem er diesen Gedanken aber: der Geist nach Gründen des Besten wirkend, ist eine evidente Ursache, auf die Welt überträgt, verbindet er ihn mit der Ideenlehre (Kap. XVIII—XXII) und dem anderen Gedanken, Gleiches aus Gleichem abzuleiten, so, daß er so viele reale Ideen annimmt, als es qualitative Verschiedenheiten giebt (Größe, Kleinheit, Wärme, Kälte, Gerad, Ungerad, Schönheit, Leben u. s. w.), diese Ideen als Geister denkt und nun, wie unser Geist auf unseren Leib wirkt, so diese Geisterideen auf ein materielles (unabhängig von ihnen vorhandenes) Substrat wirken läßt, so daß Abbilder, Nachahmungen der geistigen Idealwesen in der körperlichen Welt da sind. Dabei bleibt nach ihm selbst (p. 100 D) völlig dunkel, wie man sich dies Wirken der Ideen in der Sinneswelt, dies Präsentsein, dies Teilhaben, dies Nachbild näher zu denken hat, es fehlt also durchaus auch hier die Anschaulichkeit des ursachlichen Vorganges; nur daran hält er sich, daß dann keine logische Verwirrung entstehe, indem eben schön auf Schön zurückgeführt werde, und nicht etwa aus nichtschönen Elementen durch deren bloßes Zusammentreten Schönheit entspringen solle, wie die physikalische Erklärung das wohl statuierte.

Diese platonische Welterklärung geht weit über das hinaus, was wir Teleologie nennen; denn bei der Teleologie ist zwar ein Gedanke eines Wertvollen das Leitende, aber ausgeführt wird derselbe durch mechanische (körperliche Bewegungs-) Ursachen und physische, den materiellen Dingen einwohnende Kräfte. Wenn der Zweck des Auges das Sehen ist, so wird derselbe doch durch lauter mathematisch-physikalische Mittel erreicht. Bei Plato aber sind alle Kräfte und alle Bestimmtheiten der Dinge (accidentelle und wesentliche) unmittelbar irgendwelche (nicht näher angebbare) Wirkungen der Ideenwelt in einem an sich ganz unbestimmten,

aber zur Realiſation des Inhalts der Ideen außerhalb ihrer ſelbſt unentbehrlichen Subſtrat (ξυναίτιον).

Dieſe platoniſche ganze Naturauffaſſung iſt abzulehnen: unſer Geiſt iſt nicht imſtande aus Gedanken des Beſten und aus denkender Weiterverarbeitung der aus den nächſten Sinneseindrücken gewonnenen Vorſtellungen den wirklichen Sachverhalt in den Dingen und Ereigniſſen anzugeben. Es gehört dazu nach den ſicherſten Ergebniſſen der Wiſſenſchaft die genaueſte Beobachtung der Sinnesdinge und Bearbeitung derſelben mit den Denkbegriffen im ſteten Anſchluß an dieſe Beobachtungen. Die Art, wie Plato die Eigenſchaften und Kräfte des Subſtrates der Sinneswelt kommen und gehen läßt, hat ſich als ganz unhaltbar gezeigt. Die Sinneswelt iſt bis ins einzelnſte beſtimmt in Kräften und Eigenſchaften, die untrennbar von ihr ſind, wie man ſie auch in letzter Inſtanz noch deuten mag. Bei Urſache hat man ſich allmählich darein finden müſſen (durch Hume), Einſicht in den inneren Vorgang nicht zu haben: es iſt gewiß, daß die Atome einander anziehen und abſtoßen, aber wie ſie das eigentlich machen, können wir nicht innerlich nachempfinden, ebenſo wenig ſehen wir aber auch innerlich ein, wie z. B. unſer Wille es anfängt den Leib zu bewegen. Die bloße zeitliche Aufeinanderfolge iſt allerdings keine Gewähr für ein urſachliches Verhältnis, ſie muß noch die Probe beſtehen, daß nur, ſo oft a iſt, b eintritt, und daß, wenn a zunimmt oder abnimmt, auch entſprechend b zunimmt oder abnimmt; dazu kommt noch, daß alle Urſache, die wir kennen, bloß Erregungsurſache iſt, alſo immer eine Pluralität von reellen Bedingungen bei einer Wirkung ſtatt hat. Der platoniſche Kanon: Gleiches aus Gleichem abzuleiten, behält dabei ſeine Bedeutung, indem er verbietet, Dinge mit ganz verſchiedenen Eigenſchaften oder Begriffe von ganz verſchiedenem Inhalt für dieſelben Dinge, dieſelben Begriffe zu halten. Nach dieſem Grundſatz ſind ſtets Geiſt und Körper unterſchieden worden, weil die Eigenſchaften und Kräfte beider verſchieden ſind. Und wenn man jetzt alle Erſcheinungen der Körperwelt auf Anziehung und Abſtoßung kleinſter Teilchen zurückführt, ſo nimmt man dann eben dazu an, daß dieſe unter ſich gleichartigen Vorgänge, wenn ſie auf unſeren Geiſt treffen, nach deſſen beſonderer Natur in einer uns nicht

näher begreiflichen Weise sich als Luft-, Ton-, Wärme-, Kälte- ꝛc.-Empfindungen darstellen. Was daher dauernd Wahres liegt in den platonischen Gedanken Kap. XLIV—LVI ist, daß die Verschiedenheit der Dinge nicht dürfe durch eine laxe Fassung des Ursachsbegriffs aufgehoben werden, und daß der Geist eine selbständige Eigentümlichkeit habe gegenüber von allen Naturdingen (Idealisieren). Aber ein neuer Beweis der Unsterblichkeit der Seele ist das nicht, sondern es gehört das zu einem Hauptgedanken früherer Beweise.

Als neuer Beweis würde Kap. L—LVI, da er ganz an der Ideenlehre hängt, mit dieser, welche unhaltbar ist (s. zu Kap. XVIII—XXII), hinfällig sein. Aber selbst die Ideenlehre zugegeben, ist in Kap. LIV, dem nervus probandi, eine logische Erschleichung. Thatsache ist allerdings, daß Leben ist, wo wir Seele finden. Daraus macht Plato, daß die Seele als solche, getrennt vom Leib, Leben sei und überhaupt das Leben allein allem zubringe. Man kann aber nicht mehr daraus schließen, als daß die Seele in Wechselwirkung mit einem organischen Leib lebendig (bewußt) ist; getrennt von diesem, wird sie gewiß noch vorhanden sein, weil sie Substanz ist, und keine Substanz vergeht, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie Bewußtsein u. s. w. habe. Selbst auf dem Boden der platonischen Ideenlehre müßte man schließen: die Materie ist zwar nur conditio sine qua non für Wirkungen der Ideen außer ihnen selber, aber doch eben dazu ist sie erfordert; nun ist unsere Seele nicht selbst Idee, sondern bloß ideenähnlich, die Materie ist aber das, ohne welches die Abbilder der Ideen nicht real sein würden (Kap. XLVII), also ist unsere Seele real nur im Leib.

Plotin ist ganz beherrscht von dem platonischen Gedanken, daß Seele und Leben unauflöslich verbunden sind, die Seele also immer lebendig ist, effektiv lebendig, sowie etwa Carteſius lehrte, daß die Seele immer denke (vorstelle), weil ihre wesentliche Eigentümlichkeit das Denken sei. Aber gegen letzteres hat Locke eingewendet, man könne nicht sagen, daß das Wesen der Seele Denken sei, denn sie denke nicht immer (im gegenwärtigen Leben finden sich Zustände genug, wo wir annehmen müssen, die Seele existiert und hat doch kein denkendes Bewußtsein). Bei Thomas

von Aquino erſcheint der platoniſch-plotiniſche Gedanke in folgender Form: was einem Ding an und für ſich zukommt, das haftet ihm notwendig und immer an, nun kommt den denkenden Subſtanzen an ſich zu, für ſich zu ſubſiſtieren und keine Accidenzien des Körpers zu ſein, alſo haftet das Sein ihnen notwendig und untrennbar und immer an. Dagegen iſt zu ſagen: die einzige denkende Subſtanz, die wir kennen, iſt unſere Seele, und dieſe iſt allerdings kein Accidens des Körpers, aber daraus folgt nicht, daß ſie zur Bethätigung ihres Denkvermögens nicht der Anregung eines Organismus und einer ſie umgebenden Außenwelt bedarf, gerade wie etwa die organiſchen Keime zu ihrer Entfaltung einer Menge von Anregungsmitteln benötigt ſind.

Den ſchwachen Punkt in Platos letztem Beweis hat im Altertum ſtark urgiert Strato in ſeinen *ἀπορίαι* (bei Finckh, S. 150). Seine Einwände laufen darauf hinaus, das Argument (Kap. LIV) beweiſe 1) zuviel; ſo gut dem Menſchen die Seele Leben bringe, ſo gut bringe ſie es auch den Tieren, den Pflanzen (Seele als Leben im weiteſten Sinne genommen). 2) Man könne daraus, daß die Seele im Leib lebendig ſei, nicht wiſſen, daß ſie Leben aus ſich ſei (*μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ᾽ ἂν ᾖ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχή, ἔστ᾽ ἂν ᾖ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωήν, ἔστ᾽ ἂν ᾖ*).

Ariſtoteles hatte in früheren Jahren in ſeinem (verlorenen) Dialog Eudemus mit ähnlichen Argumenten wie Plato im Phädon die Unſterblichkeit bewieſen. In der Periode ſeiner vollen philoſophiſchen Selbſtändigkeit nahm er zwar Gott als Geiſt und als die abſchließende Urſache der Weltwirklichkeit an, aber dieſer göttliche Geiſt iſt nach ihm bloß Erregungsurſache, wie ja alle Urſache, die wir kennen, Erregungsurſache iſt; die Anlagen der beſtimmten Wirklichkeiten (die potentiellen Formen in der Materie oder als Materie) müſſen ſchon vorhanden ſein. Er nahm alſo, was Plato als tranſcendente Ideen ſetzte, mit Ausnahme der Gottheit, als immanente Anlagen zu beſtimmten Wirklichkeiten an. Demgemäß ſah er das vegetative Leben als untrennbar vom Leib an, und ebenſo die empfindenden und ſinnlich begehrenden Seelenzuſtände und das, was er glaubte aus dieſen ableiten zu können, die Erinnerungsvorſtellungen und Phantaſiebilder. Da-

gegen ſah er im νοῦς, im Geiſt, als der Fähigkeit, das Einfache, Unteilbare, Unſinnliche und die letzten Prinzipien zu denken, etwas über die Sinne und das aus ihnen Ableitbare Hinausgehendes, und betrachtete dieſes eben darum als nicht gebunden an den Leib, als von außen in den Menſchenkeim eintretend, im Tode ſich trennend, einer eigenen vom Leib unabhängigen Exiſtenz fähig und zwar eben als effektives Denken (leidenlos, ewig, unſterblich, eine ſchlechthin vollendete Wirklichkeit). Ariſtoteles denkt alſo das höhere Geiſtige im Menſchen (Platons Ideenähnliche in uns) etwa wie den göttlichen Geiſt oder die Geiſter der Geſtirnſphären, die er neben und unter jenem annahm. Wie er alſo außer Gott noch in den Geiſtern der Geſtirnſphären gottähnliche Weſen thatſächlich ſtatuierte, ohne ſie genetiſch abzuleiten, ſo läßt er auf unſerer Erde wiederum gottverwandte geiſtige Weſen in den Menſchen da ſein, ohne ſie weiter abzuleiten; ſeine Philoſophie war ja überhaupt Konſtatierung des thatſächlich Vorhandenen und der unter ihm herrſchenden urſachlichen Verknüpfung. Er denkt das höhere Geiſtige im Menſchen als die immanenten, d. h. vom Leib nicht trennbaren Anlagen, vollendend und ſchreibt dieſen immanenten Anlagen ſchon eine Potenz für das effektive höhere Geiſtige zu in dem, was er νοῦς παθητικὸς nennt; denkt alſo das höhere Geiſtige als das aus ſich effektive. Daneben hat er ſich aber der Beobachtung nicht verſchloſſen, daß das höhere Denken in uns im gegenwärtigen Leben immer im Zuſammenhang mit den übrigen geiſtigen Vermögen und den Anregungen von daher ſteht, und dies in den Ausſpruch gefaßt: νοεῖν (unſer menſchliches höchſtes Denken) οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, d. h. alle unſere Gedanken ſind von Phantaſiebildern begleitet, welche dem Denken dienen, wie die Figuren dem Mathematiker. Da nun die φαντάσματα ſelbſt abgeleitet ſind nach Ariſtoteles aus den αἰσθήματα, ſo hat ſomit indirekt das höhere Denken ohne Unterſtützung und Anregung der Sinne nicht ſtatt, d. h. der νοῦς iſt in uns nicht aus ſich effektiv, ſondern auf Anregung effektiv. Alſo wir kennen das höhere Geiſtige in uns trotz ſeiner Unableitbarkeit von den Sinnen und dem Leib doch nur als eine zu ſeiner Bethätigung irgendwelcher Anregungen bedürftige Subſtanz. Dieſen Einwand, den man gegen den letzten platoniſchen

Beweis erheben kann, haben gegen die aristotelische thätige Vernunft (und damit auch gegen den Hauptgedanken des platonischen Beweises) erhoben Duns Scotus und Pomponatius. Nach Duns erfährt jeder Mensch in sich, daß er denkt, und daß sein Denken eine Thätigkeit ist, welche nicht an ein Organ gebunden. Denn jedes Organ geht nur auf eine bestimmte Gattung (Gesichts-, Gehörs- ꝛc. Wahrnehmungen) und auf bestimmte Gegensätze innerhalb dieser Gattung (weiß, schwarz, süß, bitter, warm, kalt ꝛc.), das Denken geht aber auf das Sein (ens) im allgemeineren und umfassenderen Sinne, als das bloß sinnliche oder irgendwie bestimmte ist. Außerdem wird das Organ des Wahrnehmens durch ein ausgezeichnetes Objekt ermüdet und zerstört, das Denken aber ist um so stärker, je höher seine Gegenstände sind. Dies giebt Duns dem Aristoteles zu, aber nach ihm beweist dies an sich nur, daß das Denken in seiner Thätigkeit an kein Organ gebunden ist. Die Seele (als Denken) ist zwar für sich, d. h. kein Accidens von etwas, aber kein Accidens des Leibes sein, ist noch nicht so viel wie vom Leibe unabhängig sein. Die Unsterblichkeit ist daher mit natürlicher Vernunft nicht zwingend beweisbar, sondern bloß wahrscheinlich. Nach Pomponatius ist der Mensch trotz der Verschiedenheit der Seelenbethätigungen eine wirkliche geistige Einheit: das Ich, welches den Schmerz empfindet, und das Ich, welches über die Mittel zur Linderung des Schmerzes nachdenkt, ist dasselbe Ich. Die Unsterblichkeit dieser einheitlichen Seele ist bloß offenbarter Glaubenssatz, aus natürlicher Vernunft unbeweisbar. Das höhere Denken im Menschen (nicht bloß über Gott, sondern auch über die äußere Natur) ist dunkel und schwach, mehr Unwissenheit als Erkenntnis; überdies wird selbst von den Denkenden wenig Zeit dem Denken, viel dem Leib gewidmet. Sowohl Aristoteles als die Erfahrung bezeugen, daß wir nie denken ohne ein Vorstellungsbild, welche Vorstellungsbilder alle von der sinnlichen Wahrnehmung, also vom Leibe, fort und fort herstammen. Das menschliche Denken kann sich zwar auf sich richten, diskursiv sein und allgemeine Begriffe bilden, lauter Thätigkeiten, welche die organischen und körperlich quantitativen Kräfte nicht auszuüben imstande sind, aber das menschliche Denken erkennt das Allgemeine nicht schlechthin, sondern immer in und an

einem Einzelnen, man bildet ſich ſtets auch im abſtrakteſten Denken ein körperliches Bild. Daher iſt die Selbſterkenntnis des menſchlichen Geiſtes eine indirekte, und ſeine ganze Erkenntnis diskurſiv, aus Teilen zuſammenſetzend. Vernunft und Wille ſind dem Immateriellen nur in ſehr entferntem Grade verwandt. Der menſchliche Geiſt braucht alſo den Körper zwar nicht als Unterlage, wohl aber als begleitende Bedingung. Es giebt keine natürliche Erfahrung davon, daß das menſchliche Denken noch eine andere Weiſe habe, als die uns allen bekannte, daß wir nämlich zu jedem Denken ein Vorſtellungsbild bedürfen. Iſt aber Denken mit Hilfe eines Vorſtellungsbildes dem Menſchen weſentlich, ſo folgt daraus, daß die menſchliche Seele als ſolche ſterblich iſt; denn ſonſt müßte die Seele, wenn ſie getrennt vom Leib für ſich exiſtierend gedacht würde, doch keine Wirkſamkeit ausüben und alſo müßig ſein. Gegen dieſe Folgerungen des Pomponatius hat gleichſam im voraus abmahnend Thomas von Aquino bemerkt: Im Leib denkt allerdings die Seele nicht ohne Vorſtellungsbild von den Sinnen her, aber nach dem Tode denkt ſie durch ſich ſelbſt. Indicien davon giebt es ſchon im Leben. Die Enthaltſamkeit, welche die Seele von den leiblichen Ergötzungen abzieht, macht die Menſchen vorzüglich geeignet zum Denken. Im Schlaf, wenn die leiblichen Sinne ruhen und die Säfte und Dämpfe nicht verwirrend im Wege ſtehen, nehmen die Seelen manches die menſchliche Vernunft Überſchreitende durch Eindruck von oben über die Zukunft auf. Noch mehr geſchieht dies in Ohnmacht und Extaſe, je größer die Zurückziehung der Seele von den Sinnen iſt. Die menſchliche Seele ſteht nämlich auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit. In demſelben Sinne hat Plotin etwa bemerkt: den Beweis der Unſterblichkeit kann ſich jeder ſelbſt führen; er muß wegthun aus ſich die Zuſätze zu ſeinem reinen Weſen, ſo wird er nichts Sinnliches und Sterbliches mehr ſehen, ſondern mit Vernunft die intelligible Welt ſchauen, mit Ewigem das Ewige, und zwar als eine vom Guten her durchleuchtete obere Welt.

Sowohl auf der Seite des Pomponatius als auf der Gegenſeite von Thomas und Plotin ſind hier Übertreibungen: Pomponatius macht aus der thatſächlichen Beſchaffenheit im gegenwärtigen Leben eine begrifflich notwendige, während höchſtens aus

jener gefolgert werden kann, daß unsere Seele eine zu ihrer Bethätigung der Anregung bedürftige Substanz sei, aber ohne daß ausgeschlossen ist, daß sie nach dem Tode auch in anderer Weise, als der des bisherigen Leibes, diese Anregung finden kann. Thomas und Plotin machen aus dem Zurücktreten der Sinne in manchen geistigen Bethätigungen eine annähernde oder völlige Leibfreiheit der Seele schon im gegenwärtigen Leben, während doch alle diese Bethätigungen stets unter Anregung der allgemeinen physiologischen Bedingungen des Bewußtseins statthaben: mit der Hemmung des Blutzuflusses zum Gehirn hören alle visionären Träume, himmlischen Verzückungen, erhebende Kontemplationen sofort auf. Diese beweisen also, wie alle Phantasie und alles Idealisieren, daß die Seele nicht bloß Gegenbild des Leibes ist, aber zugleich auch die Bedingtheit der Bethätigung der Seele im gegenwärtigen Leben durch die physiologischen Zustände.

Gegen die oben und oft gezogene Folgerung, daß nur die Idealseele, nicht ihre Abbilder in der Sinnenwelt unsterblich sein könnten nach Plato, hat Plotin eingewandt, dies streite damit, daß die Merkmale der Einzelseele und der Allseele identisch seien, jede sei Prinzip der Bewegung, jede lebe von sich aus, jede habe reines Denken, jede wisse, weil Erkennen = Erinnerung, daß sie vor dem Leben im Leib existiert. Also fehle jeder Grund, die eine unsterblich, die andere sterblich zu denken. Indes bewiese das nur, wenn es alles richtig im einzelnen wäre, daß die Seele anders aufgefaßt werden müßte denn als ein bloßes Abbild der Idealseele im Werdesubstrat; aber die Einzelangaben über die Seelen selber sind zu bestreiten.

14.

Logiſche Transſkription von Kapitel LVII—LXVII (St. I, p. 107 C—118).

Kap. LVII. Ermahnung auf Grund der erwieſenen Unſterblichkeit: man hat im gegenwärtigen Leben für eine Ewigkeit zu ſorgen. Gäbe es keine Unſterblichkeit, ſo wären die Böſen gut daran. Der Tod würde ſie zugleich von ihrer Schlechtigkeit befreien. Bei der Unſterblichkeit aber giebt es bloß eine Befreiung vom Schlechten, das iſt: Güte und Einſicht zu erlangen; denn die Seele nimmt aus dieſem Leben nichts mit als ihre Bildung und ſittliche Zucht. Berufung für das Weitere ihrer Schickſale auf Volksglauben und etwaige orphiſche oder ſonſt verbreitete Lehren. Eingemiſcht ſind in dieſelben kleine Abänderungen von der Philoſophie aus oder durch Folgerungen aus gewiſſen Annahmen jener ſelbſt. Vorliebe für fataliſtiſche, aber nicht näher angegebene Zeiten. Die geſittete und einſichtige Seele erkennt, was mit ihr werden ſoll, und folgt gern dem Dämon, der ihr auch im Leben beigegeben war; die am Leibe mit ihrem Verlangen haftende widerſtrebt der Wegführung und ſucht ſich bei dem ihr Bekannten zu halten. Ungerechter Mord wird unter den Seelen unten behandelt wie hier, man ſcheut den Mörder.

Plato denkt dabei die Unterwelt in der Tiefe, und dem entſprechend nimmt er das Elyſium der Guten an als eine Oberwelt; ſo kommt er dazu, unſeren gegenwärtigen Aufenthalt gleichſam zwiſchen Unter- und Oberwelt zu ſetzen.

Kap. LVIII. Die folgende Erdbeſchreibung wird als wiſſenſchaftliche Überzeugung gegeben, nur ſei ihre Wahrheit ſchwer zu beweiſen. Annahme, daß die Erde kugelgeſtaltig iſt und im Mittelpunkt des Himmels (Weltgebäudes) ruht. Sie beharrt im Mittelpunkt, weil ſie als gleichabſtehend von Gleichem keinen Grund für eine Neigung nach der einen oder der anderen Seite hat. Daher braucht ſie nicht die mechaniſche Urſache, daß ſie von der Luft an ihrem Ort gehalten wird, und auch ſonſt keine derartige mechaniſche Nötigung.

Die Gründe für die Annahme, daß das von uns bewohnte Stück der Erde bloß eine Höhlung, eine Vertiefung sei in der großen Erde, sind wohl mehrere, alle von der Ideenlehre herfließend. Der erste zeigt sich Kap. LXII (114 B); da werden die Frommen „von diesen Orten der Erde hier" freigesprochen, „gleichsam wie von Gefängnissen", d. h. unsere gegenwärtige Wohnung ist ein Gefängnis, ein Ort der Büßung und des Abfalls aus der Ideenwelt (Phädrus), also muß er auch sein wie ein Gefängnis: tief, daß man nicht heraus kann, trüb, finster, sowie die Unvollkommenheiten der Erde dieselbe zeigen. Der zweite Grund war die Annahme, daß die Erde als Stern unter Sternen auch glänzend und von Äther umstrahlt sein müsse; nun ist sie das bei uns nicht, sondern voll Wasser, Nebel und Luft, also ist das, was wir bewohnen, nicht die Oberfläche der Erde. Daher schauen wir den Äther nicht unmittelbar, sondern durch die Atmosphäre, die wie ein Meer uns umgiebt. So erklärt sich auch nach Plato die Unvollkommenheit unserer Erde, die sehr verschieden ist von der Reinheit und Lauterkeit der wirklichen Erde als Stern unter Sternen, als Genossin im himmlischen Chor der Sterne. Eine Art Beweis dafür, wie es auf der wahren Erde aussehen müßte, sind nach Kap. LIX (110 D, E) die Edelsteine und Edelmetalle; diese sind Teile von den reinen Steinen und Metallen, unsere gewöhnlichen Steine und Metalle sind aus diesen reinen in unserem Erdenwinkel verderbt.

Bis hierher wird alles gegeben als zwar nicht von Sokrates bewiesen, aber als wohl beweisbare wissenschaftliche Überzeugung. Das weitere Detail wird als Mythus gegeben, als Erzählung, welche viel für sich hat, aber sich im einzelnen nicht verbürgen läßt.

Kap. LIX. Die Gesichtspunkte, nach denen das Detail entworfen ist, sind leicht erkennbar. Was an den Sternen so rein und glänzend ist, aber auf unserer bewohnten Erde unrein und matt, das muß auf der wahren Erde sternartig da sein. Zuerst die Farben. Dann analog die Produkte: vollkommene Bäume, Blumen, Früchte. Auch Gebirge und Steine glatt, durchsichtig, schön gefärbt. Das Ganze ein ästhetisch entzückender Anblick. Dazu eine aufsteigende Verwertung der Elemente: was uns Wasser,

das ist jenen Luft, was uns Luft, jenen Äther. In die Schilderung des gesunden Klimas spielt wohl die Vorstellung vom Elysium herein und vom goldenen Zeitalter. Selbst die Sinne werden als reiner und vorzüglicher gefaßt und dazu die Einsicht (φρόνησις). Götter wohnen in den dortigen Tempeln und verkehren sinnlich wahrnehmbar mit den dortigen Menschen. Sonne, Mond und Sterne werden von den letzteren gesehen, wie sie an sich sind, und die übrige Seligkeit ist dem analog.

Kap. LX. So ist das Obere der Erde, so die Höhlungen an diesem Oberen. Diese Höhlungen ziehen aber auch durch unterirdische Gänge sich durch die ganze Erde hindurch. Beweis: es brechen Strudel kalten und warmen Wassers aus der Erde, es giebt Feuerströme, welche hervorbrechen, wie am sicilischen Ätna. Das Unregelmäßige dieser Ausströmungen deutet darauf, daß eine Art Auf- und Abschweben von alle dem in der Erde statt hat. — Bis hierher ist die Sache naturwissenschaftlich gehalten, dann kommt sachte und unmerklich der Übergang in die Mythologie, als wären beides gleiche Quellen der Erkenntnis. Untermischt ist dies Mythologische im einzelnen wieder mit naturwissenschaftlichen Bemerkungen: es ist ein Auf- und Abwogen in den Strömungen wie beim Atmen, die Luft bringt Winde beim Aus- und Eingehen hervor, das Wasser fließt immer nur bis zur Mitte, weil dort ein Strom mit der entgegengesetzten Richtung auf dasselbe trifft.

Kap. LXI. Nun wird die gewöhnliche Mythologie ganz mit diesen Vorstellungen verschmolzen. Die Seelen der großen Mehrheit, d. h. der weder sehr Guten noch sehr Schlechten, bleiben am (113) Acherusischen See die vom Schicksal bestimmten Zeiten bis zur Wiederverkörperung. Vom Pyriphlegethon sind die Lavaergießungen auf der Erde Stücke.

Kap. LXII. Die Übelthaten müssen dort unten gebüßt werden, gute Thaten werden geehrt nach Verdienst eines jeden. Es giebt aber auch unsühnbare Verbrechen, z. B. viele und große Tempelberaubungen, viele ungerechte Mordthaten. Schwersühnbar sind die Vergehungen gegen Eltern im Zorn oder Mord aus ähnlichen Gründen, auf welche ein Leben voll Reue gefolgt ist. Die Thäter müssen dann erst büßen, nachher Verzeihung von denen erlangen, an welchen sie sich vergingen. Die, welche aus-

gezeichnet rein gelebt haben, kommen auf die reine Erde; von dieſen werden wieder die Philoſophen für immer leiblos und kommen in noch ſchönere Wohnungen, welche nicht mehr leicht zu beſchreiben ſind (Nähe der Ideen ſelbſt). So groß iſt der Preis und die Hoffnung für Tugend und Einſicht.

Kap. LXIII. Sicher iſt nun die Unſterblichkeit, in hohem Grade wahrſcheinlich, was über die weiteren Schickſale der Seele iſt ausgeführt worden. Darum darf ſich der Philoſoph, der als ſolcher nicht dem Leib, ſondern der Seele gelebt hat, füglich mit dieſen Bildern Angeſichts des Todes tröſten.

Kap. LXIV. Sorgen für die Seele durch Ausbildung echten Wiſſens mit Einordnung der praktiſchen Tugenden in dasſelbe iſt die wahre Nachfolge des Sokrates, der, ſobald er den Gift-becher getrunken, als reiner Geiſt ſich entfernen wird und mit dem zurückbleibenden Leichnam nichts mehr zu thun hat.

Kap. LXV. Zu einem Ausnutzen des Lebens zur Luſt (Eſſen, Trinken, Geſchlechtsliebe) wird die Art des Sokrates in der Todesſtunde in ſchärfſten Gegenſatz geſtellt.

Kap. LXVI. LXVII. Es iſt die Sicherheit der Erkenntnis, gleichſam die Starrheit der Überzeugung, welche ſich in Sokrates Haltung ausdrückt, und in ſeinen letzten Worten die Zuverſicht der Hoffnung.

15.

Philoſophiſch-kritiſche Betrachtung über Kapitel LVII–LXVII (St. I, p. 107 C—118).

In allen dieſen Ausführungen iſt der Gedanke, daß, wenn die Seele unſterblich iſt oder da die Seele unſterblich iſt (*εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι* 107 C; *ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος φαίνεται οὖσα* ibid.; *ἐπείπερ ἀθάνατός γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα* 114 C), fröhliche Hoffnungen dem Guten anſtehen, Furcht und Beſſerung dem Böſen geziemen. Es iſt derſelbe Standpunkt

wie Kap. XIV (70B), daß auf Grund eines dem echten Wissen und damit auch der Tugend gewidmeten Lebens die Hoffnung auf das Los nach dem Tode groß und schön sei, wenn (unabhängig von dieser Hoffnung selbst) gezeigt werden könne, daß die Seele nach dem Tode existiere und Kraft und Bewußtsein habe; derselbe Standpunkt, wie ihn Kebes Kap. XXXVII (88 b) formuliert hatte: nur wenn bewiesen werden kann, daß die Seele schlechthin unsterblich ist (*παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον*), kann man die zuversichtliche Hoffnung (*θαρρεῖν*) im Tod keine unverständige Hoffnung nennen. Diesen Standpunkt hatte Sokrates Kap. XLIV (95 C) noch besonders mit Bezug auf den sterbenden Philosophen markiert. M. a. WW. die sogen. moralisch-teleologischen Argumentationen, daß der Mensch die Hoffnung auf Unsterblichkeit wohl nicht umsonst habe, daß die Unsterblichkeit als Hoffnung der Guten, Schrecken der Bösen ein natürlicher Wunsch sei, haben für Plato nicht die Bedeutung eines theoretischen Beweises, sondern es kommt ihnen nur Wert zu auf Grund eines von ihnen selbst unabhängigen theoretischen Beweises; ihnen allein zu folgen wäre nicht verständig und nicht philosophisch. In der That konnte das moralisch-teleologische Argument erst mehr aufkommen, als man die ganze Welt eine unmittelbare Wirkung eines in seiner Wirksamkeit unbeschränkten Gottes sein ließ. Es findet sich daher auf dem Boden eines schöpferischen Monotheismus theoretisch ausgeführt, nachdem Cicero überhaupt dem natürlichen, unmittelbaren Bewußtsein inbezug auf das Sittliche, Religiöse, auf Unsterblichkeit aus praktischen Gesichtspunkten, weil Sittlichkeit und Frömmigkeit, die Bande menschlicher Gesellschaft, durch solche Überzeugungen gestärkt würden, eine große Bedeutung beigelegt [1].

1) Das Eigentümliche Ciceros und der neueren Akademie ist, daß in ihnen der Sinn für das Unmittelbare, die instinktiven Überzeugungen des Menschen sich regt und sich gegen den Versuch, alles in Philosophie zu verwandeln, sträubt. Daher haben diese Männer praktisch sich dem Leben ihrer Zeit meist ruhig angeschlossen auch in Religion und Moral, aber sich gegen den Zwang, alle Überzeugungen schulmäßig zu machen, mit heftiger Kritik der vorhandenen Philosophie gewendet; sie sind vielmehr Kritiker und kritische Forscher als wirkliche Skeptiker, Cicero erinnert in Religion und Moral viel öfter an Fr. H. Jacobi als an Hume. Bei ihm kam dazu, daß von der

Thomas von Aquino führt das moralisch-teleologische Argument so aus: Es giebt gewisse natürliche und eben darum wahre Erhaltungstriebe. In den Dingen ohne Erkenntnis zeigt sich das im bloßen Widerstand gegen Untergang, in den Dingen mit Erkenntnis in dem bewußten gleichen Widerstand. Die bewußten Wesen haben einen Selbsterhaltungstrieb entsprechend ihrer Erkenntnis; die denkenden Substanzen, welche die Ewigkeit erkennen und auffassen, wünschen sie von Natur. Der Mensch begehrt von Natur die Unsterblichkeit, er hat aber nur durch sein Denken die Erkenntnis des Seins schlechthin, also muß er dem Denken nach = der Seele nach unvergänglich sein. Des Thomas Gedankengang ist also: Das Natürliche ist von Gott, also ist es wahr. Ferner muß nach Thomas kraft der göttlichen Vorsehung Strafe für die Sünder, Belohnung für die Guten sein. Diese endgültige Belohnung und Bestrafung tritt nicht in diesem Leben ein, also muß eine erneute Verbindung von Seele und Leib angenommen werden, damit der Mensch an Leib und Seele belohnt und bestraft werden kann. Hier folgert Thomas also aus dem natürlichen (also von Gott in uns gelegten) Wunsch nach ausgleichender Gerechtigkeit sogar die Auferstehung des Leibes. Daß das Natürliche bei Aristoteles (und bei Plato) diese Bedeutung noch nicht habe, hat Duns Scotus sehr wohl gesehen. Nach ihm ist der natürliche Wunsch immer zu leben nichts, als eine natürliche Neigung dazu, diese Neigung hat nach Aristoteles die Natur immer, aber Materie und Form vermögen nicht immer das Sein des Zusammengesetzten fortzuerhalten [1]. Ferner argumentiert Duns: Man darf

römischen Geschichte ihm eine gewisse Ehrfurcht für die Überzeugungen der so tüchtigen Altvodern anhaftet, welche der instinktiven Überzeugung des Menschengeschlechtes noch Ansehen zuwachsen ließ, obwohl er dabei klar zu sehen glaubte, daß zwingende Beweise nicht erbracht werden könnten. Es ist das ein ähnlicher Standpunkt, wie er bei uns als freie Annahme im Unterschied vom Wissen sich oft geregt hat, meist im Anschluß an kirchlichen Glauben, aber auch unabhängig von demselben.

1) Die göttliche Wirksamkeit ist beschränkt durch die unabhängig von ihr vorhandenen Anlagen, die sie bloß anregt zur Entfaltung; bei Plato ist die Wirksamkeit der Ideen beschränkt durch das Werdesubstrat der Welt, welches nie ganz in Bestimmtheit und Festigkeit kann übergeführt werden.

nicht ſagen: der Menſch erwählt die Unſterblichkeit, eine Wahl des Unmöglichen iſt aber nicht denkbar. Denn wollen = begehren kann ich alles Vorgeſtellte, auch das Irrtümliche, ſowohl Mögliches als Unmögliches. Das Wollen geht nach Ariſtoteles auch auf Unmögliches, nur die Wahl geht auf das Mögliche, zu welchem angemeſſene Mittel zu finden ſind; aber die Möglichkeit der Unſterblichkeit wäre erſt zu beweiſen, weil dieſe nicht durch das natürliche Licht und die natürliche Vernunft bekannt iſt. Gewollt, begehrt kann daher die Unſterblichkeit werden, aber nicht in wirkſamer Weiſe und nicht infolge einer überlegenden Wahl; denn dieſe richtet ſich gemeiniglich nach der Vorſchrift der geſunden Vernunft, die Vorſtellung der Unſterblichkeit aber iſt gegründet in Induktion oder in Glauben. — Man darf nicht ſchließen: der Tugendhafte muß unter Umſtänden den Tod wählen, dies würde er nach geſunder Vernunft nicht thun dürfen, wenn damit der Verluſt des ganzen menſchlichen Seins für ihn einträte. Denn der Philoſoph (Ariſtoteles) hat ſchon darauf geantwortet, daß es beſſer ſei, ein Jahr tugendhaft leben als viele Jahre laſterhaft. Der Tugendhafte wählt unter Umſtänden den Tod als das Beſſere, ſelbſt für den Fall Beſſere, daß mit dem Tod alles aus wäre. Auch der Apoſtel Paulus gebraucht für die Auferſtehung bloß wahrſcheinliche Argumente: unſer Glaube wäre leer ohne die Auferſtehung, unſer Leben das elendeſte ohne Hoffnung darüber hinaus. Nun wäre es unangemeſſen (est inconveniens), daß unſer Glaube leer, unſer Leben das elendeſte ſei, alſo giebt es Auferſtehung und Hoffnung über unſer gegenwärtiges Leben hinaus. Dies Argument iſt bloß wahrſcheinlich, nicht notwendig; es gilt nur unter der Vorausſetzung, daß es einen Weltregierer giebt, und daß es unbillig wäre, daß es den Frommen oft ſchlecht und den Böſen oft gut geht, wäre nicht ein anderes Leben zu hoffen. Die Allmacht im chriſtlichen Sinn iſt überdies nach Duns nur Glaubensſatz; philoſophiſch (ariſtoteliſch) iſt nur zu behaupten, daß die Macht der erſten Urſache höher iſt als jede andere Macht, und daß ſie die Kräfte der anderen Urſachen in eminenter Weiſe enthält [1]. Wiſſen verſteht dabei Duns im ariſto-

1) Was dieſe vermögen, vermag Gott noch beſſer und vermag mehr als ſie alle, aber braucht darum noch nicht allmächtig zu ſein.

teliſchen Sinne als entweder auf logiſch-ſtringenter Ableitung aus wahren Sätzen beruhend (Beweis) oder als unmittelbare Anerkennung in ſich evidenter Sätze (unmittelbare Gewißheit).

Nach Pomponatius iſt die weſentliche Belohnung der Tugend die Tugend ſelbſt, ſie macht den Menſchen glücklich, d. h. getroſt und ruhig. Die Strafe des Laſters iſt das Laſter. Da die Tugend ſomit das Höchſte iſt, ſo iſt auch der Tod mit Tugend wählbar bei Sterblichkeit der Seele. Die Tugend ohne Ausſicht auf Lohn iſt viel tugendhafter und edler, als eine von der Tugend noch geſonderte Belohnung zu erwarten. Daher die Leugnung der Unſterblichkeit das Prinzip der Tugend noch ſicherer ſtellt als die Behauptung derſelben.

Nach Mendelsſohn (im dritten Geſpräch) iſt aus der bloßen Betrachtung von Seele und Körper zu erweiſen, daß die Seele ein einfaches Weſen iſt, das ohne den Körper ſeine eigene Beſtandheit hat und unvergänglich iſt. Alles Weitere ſetzt bei ihm voraus die (leibniziſche) philoſophiſche Theologie als zugeſtanden. Der Maßſtab der Gewißheit iſt von da ab die Überzeugung von den göttlichen Vollkommenheiten, wonach Gott uns nicht zum ewigen Elend beſtimmt; eine andere Art der Überzeugung zu verlangen, würde der Natur der unterſuchten Sache zuwiderlaufen. Das kleinſte Sonnenſtäubchen kann in der Natur der Dinge, ohne wunderthätige Zernichtung, nicht verloren gehen, und dieſe Herrlichkeiten (die entwickelten Fähigkeiten eines menſchlichen Geiſtes) ſollen auf ewig verſchwinden? Die lebloſen Dinge, ihres Daſeins unbewußt, ſind auch an und für ſich keiner Vollkommenheit fähig [1]. Sie dienen dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen, gewähren ihm nicht nur ſinnliche Gefühle von mannigfaltigen Dingen, ſondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit oder wenigſtens den Stoff zu allen dieſen Begriffen. Unter den lebenden Weſen auf Erden iſt der Menſch das vornehmſte, ſein Grundzug iſt das Beſtreben und die Fähigkeit ſich vollkommener zu machen. Erſchaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche

1) Weil Vollkommenheit als Wert ſtets ein fühlendes Weſen erfordert, das desſelben inne wird.

sich nichts gedenken lässet, das Ziel ihres Strebens bestehet wie das Wesen der Zeit in der Fortschreitung. Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben, diese Zunahme in der Vollkommenheit ins Unendliche ist gerade die Glückseligkeit endlicher Wesen. — Diese Betrachtungen auf Grund leibnizischer philosophischer Theologie stützt Mendelssohn durch die Behauptungen: Zernichtung streite mit der Natur der menschlichen Seele. Ohne Unsterblichkeit müßte die Liebe zum Leben schlechterdings von nichts überwunden werden können. Wer ohne Glauben an die Unsterblichkeit aufopfernde Thaten vollbracht hat, den hat gewiß das Herz und nicht der Verstand dahin gebracht. Sobald wir mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf, ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, d. h. sein Dasein nur fristen kann. Dies führt zur völligen Zerrüttung der sittlichen Welt. Eine Obliegenheit, die Todesstrafe zu leiden, gäbe es dann nicht. Die Pflicht, dem Vaterland sein Leben zu opfern, ist der Natur nicht gemäß, wenn die Seele nicht unsterblich ist. Die Anhänger der Sterblichkeit der Seele würden endlich genötigt sein, die Vorsehung Gottes zu leugnen; denn in der gegenwärtigen Welt widerspricht manches seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit. Nur bei Unsterblichkeit haben die Trostgründe hier wider Gewicht, bei ihr ist es sogar das Bessere, daß wir hienieden mit dem Unglück ringen, Geduld, Standhaftigkeit, Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben. Bestrafung von Gewaltthaten, Beleidigungen, Verfolgungen ist gefordert zur Rechtfertigung der Vorsehung. — Über Ort, Beschäftigungen, Art der Belohnung und Bestrafung läßt sich dichten, aber nichts wissenschaftlich behaupten.

Kant leugnete die Beweisbarkeit einer philosophischen Theologie, behielt aber das moralisch-teleologische Argument für Unsterblichkeit bei in der Modifikation eines Postulates der reinen praktischen Vernunft. Das Moralgesetz, ein Gesetz der reinen praktischen, d. h. Bestimmungsgründe des Willens gebenden Vernunft, fordere Heiligkeit als völlige Angemessenheit des Willens

zu dem Moralgeſetz, als endliche (d. h. ſtets mit Sinnlichkeit und den eudämoniſtiſchen Neigungen von daher behaftete) Weſen ſeien wir dieſer Heiligkeit nur fähig in unendlicher Annäherung, welche ſelber ohne Unſterblichkeit der Perſon nicht denkbar ſei. Die Freudigkeit des ſittlichen Strebens und ſomit dieſes ſelber würde Einbuße erleiden, wenn wir nicht unter der Annahme der Unſterblichkeit (und Gottes als Vergelters) handelten. Es wird dabei 1) die Unſterblichkeit im Mendelsſohnſchen Sinne als eine Entwickelungsfähigkeit ohne Ende gedacht, das ſtets fortgeſetzte, aber auch ſtets immer etwas mehr gelingende Vervollkommnungsſtreben iſt die Seligkeit; 2) wird (als Überreſt der leibniziſchen Philoſophie) angenommen, daß die Seele als endlich immer eine ſinnliche Seite habe; 3) die Vernunft (d. h. das Vermögen a priori ſcher oder ſtreng allgemeiner und mit dem Bewußtſein der Notwendigkeit verbundener Sätze) wird zwar nicht in theoretiſcher Hinſicht für das Denken, aber in praktiſcher Hinſicht für das Handeln als ſouverän gedacht. Es iſt ein Verſuch, die Rouſſeauſche Geltendmachung des Gemüts in die Philoſophie einzuführen, ohne ihr nach ihrer theoretiſchen Seite etwas zu viel einzuräumen.

Der Standpunkt Platos, welcher den moraliſch-teleologiſchen Erwägungen keine Beweiskraft aus ſich beilegt, iſt theoretiſch der richtige. Denn beweiſen heißt, aus Sätzen ableiten, die jedermann zugiebt, weil ſie entweder teils an ſich einleuchtend ſind für das Denken, teils durch die Erfahrung jedem aufgedrängt werden, oder aus ſolchen einleuchtenden und Erfahrungs-Sätzen nach den logiſchen Geſetzen bereits abgeleitet ſind. Nun iſt die Unſterblichkeit nicht aus ſich einleuchtend und kein Erfahrungsſatz. Alſo muß ſie aus anderen ſchon gewiſſen Sätzen abgeleitet werden. Allerdings iſt der Wunſch nach Unſterblichkeit ein natürlicher, d. h. er entſteht ohne beſondere Reflexion in den meiſten Menſchen von ſelbſt, aber dies Natürliche iſt keine Bürgſchaft der Wahrheit aus ſich, da es eine Menge ſolcher Gedanken giebt, die ohne beſondere Reflexion in den meiſten Menſchen entſtehen und ſich doch als unrichtig erwieſen haben; die ganze gewöhnliche nächſte Weltauffaſſung iſt ein Beiſpiel davon. Das einzige, was ſich mit Grund behaupten läßt, iſt, daß der bloße Gedanke der Unſterblichkeit eine Fähigkeit des Geiſtes verrät, welche über die

bloße Empfindung und Erinnerung hinausgeht, also zum Idealisieren gehört. Daß das Tugendstreben ohne Unsterblichkeit (und Vergeltung) eine Einbuße erleiden werde, behaupten viele, andere (Aristoteles, Duns, Pomponatius ꝛc.) haben dem widersprochen. Hier liegt also keine Übereinstimmung der Gefühlsweise vor, nichts aus sich Evidentes und von jedem Zuzugebendes. Es ist nicht einzusehen, warum das Tugendstreben erlahmen soll, wenn es nicht sicher ist, das Höchste zu erreichen, da doch bei der Ausbildung unserer sonstigen Talente wir oft genug die Erfahrung machen, daß wir nicht das Höchste (in Malerei, Dichtkunst u. s. w.) zu erreichen imstande sind, aber darum doch an der Ausbildung der uns verliehenen geringeren Kräfte sehr eifrig arbeiten. Was Vergeltung betrifft, so scheint es, daß diejenigen, welchen das höhere Geistige mehr losgelöst von der sinnlichen Bedingtheit zum Bewußtsein kommt, die Tugend an sich schon das höchste Gut sein lassen, während diejenigen, welchen die sinnliche Bedingtheit des Geistigen immer mit zum Bewußtsein kommt, zum Gut der Tugend noch irgendwelche Sicherheit sinnlicher Ausgleichung und dauernder Ungestörtheit besonders wünschen. Die allgemein haltbare Wendung, welche man dem moralisch-teleologischen Argument geben kann, ist, daß, sowie Selbständigkeit des Geistes gegenüber vom Leib und seine höhere Natur gegenüber der bloßen Empfindung feststeht, der Mensch sich dem eben von daher immer entstehenden Gedanken einer Unsterblichkeit wohl überlassen darf, als einer gegründeten Hoffnung. Der Gedanke der Unsterblichkeit selbst ist ein Ausdruck der höheren, d. h. der bloßen Empfindung überlegenen Natur des Geistes. Die moralisch-teleologische Erwägung ist darum kein neues Argument, sondern gehört mit unter die Betrachtungen von der idealisierenden Thätigkeit des Geistes her.

16.
Anderweitige Beweiſe Platos.

Anderweitige Beweiſe Platos ſind: 1) Der Satz, daß Wiſſen = Erinnerung, als Prinzip des Glaubens an Unſterblichkeit, findet ſich auch im Menon p. 16 sqq. (St.). 2) Der Beweis des Phädrus (245 C sqq.) kommt mit dem in Kap. XLV—LVI des Phädon überein: Die Seele bewegt ſich ſelbſt, das iſt ihre Natur, die ſie folglich nicht aufgeben kann, alſo iſt ſie unſterblich (ewig lebendig). Zugleich iſt ſie Prinzip der Bewegung für die anderen Dinge, und eben als dies Prinzip unentſtanden und unvergänglich. Was den letzteren Gedanken betrifft, ſo beruht der Ausgangspunkt desſelben, daß die Körper, weil ſie von ſich aus keine Veränderung ihrer Lage (Ruhe oder Bewegung) anfangen, darum eine tote Maſſe an ſich wären, auf ungenauer Abſtraktion. Jedem Körper kommt nach genauer Erfahrung Widerſtandskraft zu, und Ruhe kennen wir an Körpern nur als Gleichgewicht der Bewegungen, alſo als einen Fall der Bewegung ſelber. 3) Nach der Republik b. X, 608 D sqq. kann die Seele nicht durch innere Übel zugrunde gehen, denn dieſe inneren Übel, wie Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit u. ſ. w., ſehen wir keine das Sein der Seele vermindernde Kraft auf ſie ausüben. Sie kann aber auch nicht durch äußere Urſachen zugrunde gehen, denn die äußeren zerſtörenden Urſachen ſind bloß Erweckung innerer Schäden, an denen die Dinge zugrunde gehen. Dies Argument, wenn es an ſich unanfechtbar wäre, läßt die Frage ganz offen, ob die Seele zu ihrer Bethätigung den Leib nötig hat. 4) Zerſtreut findet ſich der Anſatz zu dem Schluß: die moraliſchen Zuſtände des Menſchen fordern zu ihrer Erklärung eine Präexiſtenz. Jedes gegenwärtige Los eines Menſchen iſt von ihm ſelbſt in einem früheren Zuſtand verſchuldet oder frei gewählt (Phädrus, Republik, Phädon ſelbſt). Dieſer Schluß iſt oft gemacht worden, auch außerhalb der platoniſchen und neuplatoniſchen Schule; ſo von Origenes, von Schelling in ſeiner Schrift über die menſchliche Freiheit, von der ganzen Philoſophie der Inder. Man wollte ſich

dadurch die Ungleichheit der menſchlichen Loſe und der moraliſchen Entwickelung in der Menſchheit verſtändlich machen als eigenes Werk des Menſchen. Dagegen gilt, was zu Kap. XXV—XXXIV bemerkt iſt; denn dann müßte man der Seele eine ſchöpferiſche Kraft inbezug auf ihren Leib zuſchreiben.

17.

Philoſophiſch-kritiſche Schlußbetrachtung über den Phädon.

Unſer Ergebnis iſt: Plato hat den Grundgedanken nach richtig feſtgeſtellt, daß die menſchliche Seele vom Körper verſchieden iſt (Kap. XXIV—XXIX), nicht aus ihm als Folge ableitbar iſt (Kap. XLI—XLIII), daß ſie eine über Empfindung und bloße Erinnerung hinausgehende Thätigkeit zeigt (Kap. XVIII—XXII, Kap. XLV—LVI), alſo daß ſie eine eigene Subſtanz iſt mit Bethätigungen, welche ſie darüber erheben, bloß ein Begleitbild des Leibes und ſeiner Erhaltung und Fortpflanzung zu ſein. Er hat ferner den Gedanken gehabt und in ſeiner Weiſe ausgeführt, daß Subſtanzen im Naturlauf nicht neu entſtehen und vergehen (Kap. XV—XVII). Alle dieſe Gedanken ſind von Späteren noch genauer und mehr ins einzelne, ſelbſtändig und in Zuſammenhang mit dem Fortſchritt des ſonſtigen Wiſſens, ausgeführt worden. Auf Grund der obigen Beweiſe iſt nach Plato die Überzeugung, daß der Geiſt nicht vergehe im Tode des Leibes, und daß der am beſten für ſein weiteres Daſein geſorgt habe, der das höhere geiſtige Leben mit den dazu gehörigen praktiſchen Tugenden am meiſten in ſich ausgebildet habe, keine unverſtändige Überzeugung (Kap. LVII—LXVIII und öfter vorher). Im Gefühl der Menſchheit hat dieſer Gedanke ſtets Widerhall gefunden, gleichſam als eine Bethätigung des höheren Geiſtigen in uns als ſolchen. Eine perſönliche Unſterblichkeit hat Plato in dem Sinne nicht, als die Seele mehrfach ins Leben zurückkehrt, aber dabei ſich nicht direkt des früheren Lebens erinnert, ſondern bloß in-

direkt sich davon überzeugen kann, daß sie schon vorher existiert habe. Er würde nicht zugeben, daß dies keine persönliche Unsterblichkeit sei, da es immer dieselbe Seele ist, welche dies alles erlebt. Er würde sich darauf berufen, daß wir auch im gegenwärtigen Leben oft sehr viel von demselben vergessen, die erste Kindheit immer, aber auch von dem späteren nicht wenig, und daß selbst, so weit wir uns erinnern, die Erinnerung oft eine bloß äußere ist; wir begreifen gar nicht, daß wir so haben sein können, es ist uns selbst ganz rätselhaft, daß ein und dieselbe Person das alles gethan oder gelitten habe. Auch bei Mendelssohn und Kant ist kaum anzunehmen, daß sie bei ihrer Fortentwickelung des Menschen in einer Unendlichkeit der Fortdauer die Persönlichkeit anders gedacht haben, denn als eine Nachwirkung der jedesmal erreichten Gesamtart.

Es könnte die Frage entstehen, ob die Argumente für Unsterblichkeit nicht Einbuße erleiden durch die Entwickelung, welche besonders die physiologische Psychologie und die Zoologie in letzter Zeit genommen haben.

Manche wollen den Substanzbegriff nicht auf die Seele anwenden, sondern in derselben bloß Bethätigungen mit innerem Zusammenhang unter den Bethätigungen sehen. Aber eigentlich hat man das mit Substanz wesentlich immer gemeint, ein Subjekt von Thun und Leiden, d. h. etwas, das sich trotz mannigfacher Bedingtheit doch als eine eigentümliche Wirklichkeit mit einer durchgehenden Einheit materialer oder formaler Art zeigt. In diesem Sinne ist die Seele nach wie vor Substanz.

Man könnte ferner sagen: wer die Körper selbst für Geister oder für geistartig halte, für den hätten die Nachweisungen, daß die Seele vom Körper unterschieden ist, keine Bedeutung. Indes, falls die Körper, worauf die Naturwissenschaft aus sich gar nicht führt, Geister wären, welche auf unseren Geist geistig wirkend in uns die Vorstellungen des Ausgedehnten, Bewegten, Widerstehenden hervorriefen, so würde immer bleiben, daß unsere Seele eine andere Art von Geist ist als der Körper (jener = Geist, der sich selbst erscheint; dieser = Geist, der anderen erscheint, ohne sich selbst zu erscheinen). Was also nach den Empfindungseigenschaften und im Zusammenhang mit ihnen wir vom Körper an-

nehmen müssen, würde darum noch nicht von der Seele gelten; die für die Seele konstatierten Eigentümlichkeiten blieben bestehen.

Der Monismus im modernen Sinne denkt Geist und Körper als zwei Seiten oder Ausdrücke des Nämlichen. Er glaubt damit die Beziehungen zwischen Geist und Körper am leichtesten zu denken und die Schwierigkeiten eines Dualismus (Geist und Körper ganz verschieden oder relativ verschieden) zu vermeiden. Allein dieser Monismus ist mit der größten aller Schwierigkeiten behaftet, mit der logischen. Wie Ausdehnung, Bewegung und Widerstand zugleich auch Nichtausdehnung, Nichtbewegung, Nichtwiderstand, sondern Bewußtsein und dessen Arten sein kann, ist undenkbar wegen der Verschiedenheit der Begriffsinhalte. Außerdem müßten sich nach dem Monismus Geistiges und Körperliches streng entsprechen; es ist aber ganz undenkbar, daß Begriffe, wie „möglich, notwendig, unendlich" eine körperliche Entsprechung haben. Alles in unserem Körper ist in jedem Augenblick endlich und wirklich; möglich heißt: was ohne Widerspruch gedacht werden kann, gleichviel ob es wirklich ist oder nicht; notwendig besagt: dessen Gegenteil undenkbar ist. Diese Begriffe können also nur im Denken vorkommen.

Auf monistischer Grundlage hat nun in eigentümlicher Weise Fechner eine Unsterblichkeitslehre entwickelt, deren Hauptgedanken diese sind: Es ist in unserem Geistesleben vieles, was über die Erde hinauszielt. Es gilt den daraus entspringenden Glauben dadurch zu befestigen, daß man von Thatsachen, die wir kennen, auf die höheren Thatsachen des Jenseits schließt. Das Kind im Mutterleib gestaltet mit seinem Bildungstrieb seine Gliedmaßen für das gegenwärtige Leben; so auch ist unser Wollen und Handeln in dieser Welt nur berechnet, uns einen geistigen Organismus für die nachirdische höhere Welt zu schaffen: alle geistigen Wirkungen eines Menschen, die bei Lebzeiten von ihm ausgehen, sind geistige Gliedmaßen und verbinden sich zu einem geistigen Körper von rastlos weitergreifenden Kräften. Im Augenblick seines Todes erhält der Mensch auf einmal das Bewußtsein von alle dem, was als Folge seiner Lebensäußerung in der Welt von Ideen, Wirkungen, Kräften fortlebt, und waltet damit in eigener individueller Machtvollkommenheit fort. Es ist das

alles nur die Entfaltung der Ureigentümlichkeit des Menschen (von seinem Willen, seinem Selbstbewußtsein, seiner Vernunft). Von da aus schafft sich jeder die Bedingungen seines künftigen Seins selber; sein Organismus nach dem Tode ist gut, schlecht ꝛc. durch sein eigenes irdisches Thun. Dieses Fortwirken unseres Thuns ist zu denken als ein fortdauerndes Beharren der Schwingungen, welche in der Nervenkraft und von ihr aus angeregt stattfinden, und wie im gegenwärtigen Leben das Bewußtsein an eine gewisse Stärke solcher Nervenerregung gebunden ist, so auch nach dem Tode; der dazu erforderliche Leib ist eben in den feinen materiellen Nachwirkungen unserer Thaten vorhanden. Die Nachwirkungen eines Goethe, Schiller, Napoleon, Luther sind zu betrachten als eine reelle geistige Individualexistenz derselben; das größte Beispiel eines in der Nachwelt fortlebenden, fortwirkenden Geistes ist Christus. So aber lebt jeder Mensch irgendwie fort. Darum leuchtet geistige Klarheit auf schon bei Annäherung des Todes (durch Narkose, Ertrinken, im Schlafwandeln). Der Geist nach dem Tode ist den Grundlagen der Naturerscheinungen (Ätherwellen u. s. w.) innerlich präsent, er lebt als ein Teil im Erdgeist, der alles Irdische zusammenhält, und verkehrt unmittelbar mit allen anderen höheren Geistern, der Besserung und Läuterung fähig und ihr sich auf die Dauer nicht entziehen könnend. Plötzlich in uns aufleuchtende Gedanken und Gefühle im gegenwärtigen Leben sind Einwirkungen solch höherer Geister; noch mehr hat dies statt im Schlafwachen, in geistiger Krankheit; der innere Zwiespalt, der oft im Menschen waltet, ist der Kampf von Geistern, die sich um ihn streiten. Ein höherer Geist kann in vielen Menschen präsent sein; das Andenken der Lebenden an die Verstorbenen ist ein Präsentwerden dieser in jenen; die guten und die bösen Gedanken der Lebenden an sie spüren die Toten. Im Moment des Todes werden wir uns erkennen als den großen Geistern zugehörig, in denen wir schon hier lebten. Aber nur, was wahr, schön und gut ist von solchen Verbindungen, wird bleiben. Schließlich werden alle Geister in Gott selbst zusammenwachsen, die höchsten unmittelbar, die meisten durch Einwachsen in diese. Hellsehen, Ahnungen, vorbedeutende Träume, Geistererscheinungen sind ein Hereinbrechen der höheren Welt in uns,

aber immer nur auf kurze Zeit und, weil verfrüht, ein krankhaftes Wesen. Die Grundannahme bei alle dem ist, daß Gott in allem lebt und webt und daher die Welt durch Gott lebendig ist, und das Bewußtsein, womit das Kind bei der Geburt erwacht, nur ein Teil des ewig dageweſenen göttlichen Bewußtseins ist, der sich in der neuen Seele für sich zusammengenommen hat.

Gegen diesen gewiß sehr geistreichen Versuch Fechners würde einzuwenden sein: 1) Die Grundvoraussetzung ist die monistisch-pantheistische, welche durch streng logisches und auch an Erfahrung sich haltendes Denken keineswegs empfohlen wird; 2) die Annahme, daß die Anregungen der äußeren Welt, welche durch unsere Thaten geschehen, als ein um unseren geistigen Mittelpunkt geeinter feinerer Leib in alle Ewigkeit bestehen bleiben, ist ganz undenkbar: in der äußeren Welt kreuzen sich fortwährend unzählige (Äther-)Schwingungen, heben sich gegenseitig auf, wandeln sich ab, wie sollen da die von jedem ausgehenden äußeren Anregungen in derselben Weise fortbestehen? es ist das ebenso undenkbar, wie daß die Teilchen eines Leibes, nachdem sie durch die Verwesung in den allgemeinen Haushalt der Natur wieder übergegangen sind, sich doch zu einem mit dem früheren identischen Leib zusammenfinden sollten. 3) Die Annahme, daß unser und alles Bewußtsein schlechterdings an einen Leib gebunden ist, macht aus einem thatsächlichen Befund einen begrifflich-notwendigen; sie ist bei Fechner monistisch gemeint, aber, wie aller Monismus, nicht haltbar. 4) Krankhafte Erscheinungen des Seelenlebens (Somnambulismus, Hellsehen, Gespenster) gelten ihm als Anzeigen einer höheren Geisterwelt, worüber unten ein Wort zu sagen sein wird.

Auch der Darwinismus kann die Aufstellungen über die Seele nicht verrücken. Seine Annahme über die Entstehung der Arten ist in manchen Partieen der physiologischen Welt sicher durchgeführt und mag von der leiblichen Seite des Menschen der Konsequenz nach viel für sich haben; darum bleibt doch nach der geistigen Seite die fundamentale Annahme Darwins, daß die Grundlagen der Erkenntnis bei Tier und Mensch gleich seien, falsch. Die Empfindungen sind wohl allerdings bei den höheren Tieren und bei den Menschen dieselben, aber der Mensch durchdringt diese Empfindungen, sobald er überhaupt in Vorstellungen regsamer

wird, ſofort mit den Kategorieen (Subſtanz = einheitliche feſte Zuſammenhänge von Eigenſchaften und Wirkungen; Urſache). Hierin liegen die Wurzeln von Religion und Wiſſenſchaft; keines von beiden hat bei den Tieren auch nur in rohen Anfängen nachgewieſen werden können. Denn Religion iſt nicht, daß das Pferd in wirrem Schrecken ausreißt, was manche als ein Analogon religiöſer Empfindungen anſehen möchten, ſondern Religion iſt, wo aus Gefühlen Vorſtellungen göttlicher Mächte hervorgehen, die in beſonderer Stellung des Menſchen zu dieſen Mächten Ausdruck finden (Kultus im weiteſten Sinne, Glaube als Vertrauen und Hoffnung). Daß auch nach der ſittlichen Seite im Menſchen etwas auftritt, was nach der bloß phyſiologiſchen Reihenfolge nicht zu erwarten geweſen wäre im Darwinismus, erhellt ſo. Darwin läßt den ſozialen Inſtinkt als die Grundlage des moraliſchen Gefühls aus der natürlichen Zuchtwahl entſtehen, d. h. diejenigen Menſchen, welche der Rückſicht auf andere fähig waren, haben nach ihm einen Vorteil in der Mitbewerbung um die Mittel des Daſeins gehabt, und haben ſo allmählich ganz von ſelbſt die anderen, die dieſen Zug nicht hatten, verdrängt. Hierbei wird alſo die Fähigkeit, auf andere Rückſicht zu nehmen, als urſprüngliche Ausſtattung vieler Menſchen vorausgeſetzt. Daß dann die moraliſchen Eigenſchaften entweder direkt oder indirekt viel mehr durch die Wirkung der Gewohnheit, die Kraft der Überlegung, durch Unterricht, Religion fortgeſchritten ſind, als durch natürliche Zuchtwahl, giebt Darwin ſelbſt zu. Nach Anhängern Darwins (Wallace, Lubbock) iſt in dem Menſchen ein Weſen erſchienen, welches nicht mehr notwendig mit der umgebenden Welt ſich ändern mußte, ſondern welches bis zu einem gewiſſen Grade die Natur beherrſchte, weil er ihre Wirkungen zu beobachten und zu regeln und ſich ſelbſt mit ihr in Einklang zu ſetzen wußte, nicht durch eine Veränderung ſeines Körpers, ſondern durch den Fortſchritt ſeines Geiſtes, wobei der gegenſeitigen geſellſchaftlichen Unterſtützung, der Pflege der Schwachen, der Rettung der Kranken oder Verwundeten ausdrücklich gedacht wird, und nur die Annahme gemacht wird, daß ganz von ſelbſt die geiſtig und ſittlich Tüchtigen allmählich der überlebende Menſchenſchlag bleiben werde.

Was die phyſiologiſche Pſychologie für die Faſſung der Un-

ſterblichkeit Bedeutſames geleiſtet hat, iſt der Nachweis, daß das Ich als inhaltliches Ich, d. h. als verknüpfende Erinnerung, durchaus abhängig iſt von Zuſtänden des Körpers, wie die krankhaften Thatſachen eines doppelten Ich, des Vergeſſens des Ichs und die hypnotiſchen Erſcheinungen gelehrt haben, wo, nach einem früheren Ausdruck Lotzes, mit der Funktion der Organe, welche der Erinnerung dienen, zugleich das konkrete Selbſtbewußtſein, welches dem Menſchen ſeine Stellung in Welt und Leben zuweiſt, aufgehoben iſt. Am kürzeſten ſiehe die einſchlägigen Thatſachen bei Ribot: Les maladies de la mémoire, les maladies de la personnalité, les maladies de la volonté. Überhaupt aber iſt durch die phyſiologiſche Pſychologie die Bedingtheit des Geiſtes im gegenwärtigen Leben in einem Umfang und in einem Detail feſtgeſtellt worden, daß dadurch der gewöhnliche (platoniſierende) Spiritualismus eine große Modifikation erfahren muß. Aber das hebt die obigen Beweiſe für die Verſchiedenheit der Seele vom Leib, ihre Unableitbarkeit von demſelben, ihre über die Empfindungen und was ſich aus dieſen ableiten läßt, noch hinausgehende Natur, ihre Zuſpitzung im formalen Ichbewußtſein, nicht auf. Allerdings iſt mit Wahrſcheinlichkeit daraus zu folgern, daß die Seele zu ihrer Bethätigung Anregungen mannigfacher Art bedarf, ſo ſehr ſie dann über das in dieſen Anregungen für ſich Gegebene hinausgeht. Da ſie aber, wie alle Subſtanzen, im Weltlauf nicht vergeht, ſo wird ſie weiterer Bethätigungen fähig ſein, ſobald ſie Anregungen derſelben in irgend paſſender Weiſe findet. Mehr läßt ſich ſtreng wiſſenſchaftlich nicht behaupten, aber der Hoffnung iſt eben damit derjenige Spielraum eröffnet, welcher ſtets der Reiz des Unſterblichkeitsgedankens geweſen iſt zuſammen mit dem Bewußtſein, daß die Seele von allen Weſen, die wir thatſächlich oder in ſtrengem Anſchluß an Thatſächliches kennen, das höchſte und eigentlich allein in ſich wertvolle iſt.

Ganz abzulehnen iſt Verwendung viſionärer Geiſteszuſtände (Somnambulismus, Hypnoſe, Geiſtererſcheinungen, Spiritismus, Viſionen) als Beweiſe für Unſterblichkeit. Solche Zuſtände können unzweifelhaft hervorgerufen werden durch krankhafte Gereiztheit der Nerven infolge von Überanſtrengung, mangelhafter Ernährung, Gebrauch von Droguen, wo dann die normale Empfindung und

das durch ſie angeregte und ſie hinwiederum leitende Denken zurücktritt. Sie haben daher allgemein die Vermutung des Pathologiſchen gegen ſich. Damit ſtimmt, daß die Fortſchritte der Wiſſenſchaft nicht jener krankhaften Thätigkeit des Nervenſyſtems, ſondern der normalen Empfindung zuſammen mit dem logiſchen Denken verdankt werden. Das Viſionäre iſt daher nicht das Höhere gegenüber dieſem, ſondern das Niedere. Allerdings ſind jene Nervenzuſtände zugleich mit einer Phantaſiethätigkeit verbunden, wie ſie vielfach dem Idealiſieren angehört, und von da aus hat man immer in der Menſchheit in ihnen etwas Eigentümliches geſehen, aber daß in dem Idealiſieren etwas Wertvolles liegt, wird nicht durch dieſe Zuſtände verbürgt, ſondern durch die Impulſe, welche vom Idealiſieren aus gerade die exakten Wiſſenſchaften mit ihren reell nachweisbaren Erfolgen erhalten haben, die aber zu ſolchen Erfolgen immer nur in Zuſammenhang mit normaler Empfindung und logiſchem Denken geführt haben (faſt alle Annahmen in den Naturwiſſenſchaften über die nächſten Untergründe der Erſcheinungen beruhen auf Phantaſie, aber eben wiſſenſchaftlicher Phantaſie).

18.

Nähere Darlegung der Unſterblichkeitslehre Plotins [1].

Plotin ſetzt voraus die Ideenlehre als völlig bewieſen, und daß Seele und Leben unauflöslich verbunden ſind: die Seele iſt immer lebendig, effektiv lebendig; der Schlaf iſt ihm ein vorübergehendes Zurückziehen der Seele aus dem Leibe. Die Materie iſt qualitätenlos, an ſich unbeſtimmt, ungeordnet, regellos bewegt, ein bloßes Werden, bei dem man nie ſagen kann: da iſt etwas; alle Beſtimmtheit der Materie, wodurch Ordnung, Regel,

1) Von der Unſterblichkeit der Seele, Enneaden IV, 7; bei Kirchhoff Enn. II.

Geſtaltung, ein relatives Anhalten des Werdens ſtattfindet, kommt vom Geiſt. Der Körper iſt Quantum, als ſolches ins Unendliche teilbar, er iſt paſſiv, hat keine Empfindung und Einheit. Die Qualitäten an ihm ſind unkörperliche Kräfte, denn die Qualität iſt verſchieden von der Quantität, der Körper iſt Quantität, alſo iſt die Qualität auch verſchieden vom Körper und etwas anderes als der Körper. Die Seele im Unterſchied vom Körper hat Selbſtempfindung und Einheit, iſt aktiv, während der Körper bloß dienende Maſſe iſt. Es iſt ein Grundſatz: Gleiches wird mit Gleichem erkannt; was Größe iſt, kann das Größenloſe nicht erkennen; die Seele, als die Ideen erkennend, welche von den Körpern verſchieden ſind, darf ſelbſt kein Körper ſein. Es giebt kein abſolutes Werden von unten nach oben. Bei allem Werden muß eine Anlage durch ein bereits Wirkliches in Wirklichkeit übergeführt werden, und zwar zu einem beſtimmten Ziele hin. Die Thätigkeit und dieſes Ziel (= es giebt nur denkende Kauſalität) ſetzen voraus, daß Seele und Vernunft das Oberſte in der Welt ſind, ohne welche beide überhaupt nichts geworden wäre. Dagegen giebt es eine abſteigende Reihe von Vollkommenheiten: Vernunft, Seele u. ſ. w.

Unter Platos Argumente laſſen ſich die Plotiniſchen ſo einreihen, daß man ſagt: ſie ſetzen das fünfte als gültig voraus, daß nämlich Leben untrennbar mit Seele verbunden ſei, auch das dritte, daß Erkenntnis = Wiedererinnerung, ſind aber ſelbſt weitere Ausführung des dritten und vierten, und zwar in der Weiſe, daß ſie zunächſt den Gedanken des vierten ausführen: Seele iſt nicht Körper und nicht Zuſtand am Körper. Dies führen ſie aus mit Rückſichtnahme auf alle bis dahin aufgeſtellten gegenteiligen Erklärungen der Seele. Dann erſt gehen ſie über zu dem Gedanken des dritten platoniſchen Argumentes, daß nämlich die Seele dem Ewigen, d. h. den Ideen verwandt und von derſelben Seinsweiſe ſei, und darum für lebendig aus ſich, für ewig und unvergänglich müſſe gehalten werden. Bemerkenswert iſt, daß er verlangt, den demonſtrativen Beweis ausgehen zu laſſen in einen des perſönlichen Erlebens: bilde das Ewige in dir aus, ſo wirſt du dich als ewig finden und an deiner Unſterblichkeit nicht zweifeln.

Wegen der falschen allgemeinen Voraussetzungen, auf welchen Plotins Ausführungen beruhen, sind sie im ganzen für uns nicht mehr zutreffend, wertvoll sind jedoch die Argumente, welche auf dem Gedanken beruhen, daß Beseelung nicht gedacht werden könne als aus Unbeseeltem hervorgehend, Empfindung nicht aus Nichtempfindendem, daß Einheit und Identität der Seele nicht gewahrt sei, wenn sie ein Resultat der Materie wäre, daß aber Wahrnehmung ein einheitliches, unausgedehntes Wesen voraussetzt, daß die Seele vieles Nichtkörperliche denkt, fühlt und will, daß ihre eigentlichen Kräfte, Denken, Wahrnehmen, Überlegen, Begehren, besonnenes und maßvolles Sorgen, wegen ihrer Unvergleichbarkeit mit dem Körper eine eigene Substanz erfordern, und daß die Seele nicht Harmonie und nicht Entelechie sei.

Diese wertvollen Argumente Plotins sind im Folgenden gegeben, möglichst mit seinen eigenen Worten, doch so, daß dieselben mehr erweitert als verkürzt sind; denn in dieser verdeutlichenden Art muß man ihn übersetzen, ähnlich wie oft den Aristoteles; an sich selbst ist er äußerst konzis und gleichsam bloß die Hauptgedanken hinstellend, so daß er in seiner ganzen Kraft nur zu erfassen ist, wenn man ihn weiter ausdenkt. Ich habe auch die Argumente gegeben, welche für uns nur beweisen, daß die Seele einen eigentümlichen, über die Wahrnehmungen hinausgehenden Inhalt hat, für Plato und Plotin aber schon die unmittelbare gottähnliche Selbständigkeit der Seele zu dokumentieren schienen, weil sie jenes Grundgefühl in eigentümlicher Weise bei ihm herausstellen.

Der Mensch ist nicht etwas Einfaches, sondern es ist in ihm Seele, er hat aber auch einen Leib. Der Körper, an sich selbst zusammengesetzt, kann seinem Begriff nach nicht bleiben, die Wahrnehmung sieht ihn auch in beständiger Auflösung und Änderung. Auf keinen Fall sind wir also ganz unsterblich, sondern nur die Seele [1]. Was hat nun die Seele für eine Natur? Eine Zusammenbringung von an sich leblosen Körpern kann unmöglich Leben bewirken, das Unvernünftige nicht die Vernunft erzeugen [2].

1) a. a. O. S. 456 (der ed. pr.).
2) S. 457.

Auch das Zusammentreten von Atomen kann nicht die Seele machen; denn die Seele hat Selbstempfindung und Einheit, aus nichtempfindenden Körpern kann aber keine Empfindung hervorgehen, und die Nebeneinandersetzung von Körpern giebt keine Einheit [1].

Die Hylozoisten zeugen selbst wider sich; nicht der Hauch als Hauch, nicht das Feuer als Feuer, sondern der Hauch als vernunftbegabt, das Feuer als vernünftig, soll das Seelische an den Körpern sein; denken sie dabei etwas, so können sie mit dieser besonderen Beschaffenheit des Hauches und Feuers nichts meinen, als etwas von dem Substrat und der Materie Verschiedenes, also selbst Immaterielles, somit einen Begriff, keinen Körper [2]. Wäre die Seele Körper, so müßte sie auch wachsen wie der Körper und mit dem Körper. Wie käme aber der Zusatz, wenn er schon Seele wäre, herein, und wie würde er zur vorhandenen Seele hinzugefügt? und wäre der Zusatz unbeseelt, wie würde er beseelt, und wie käme die Einheit der Gedanken u. s. w. zwischen dem Zusatz und der bisherigen Seele heraus? Es müßte dann aber auch wie beim Leib ein Abgang und Zugang von Teilen stattfinden, und die Identität der Seele wäre aufgehoben, die Erinnerung und Wiedererkennung nicht denkbar, da niemals dieselbe Seele in uns wäre [3]. Als Körper wäre die Seele ein Quantum. Wäre die Seele nun eine bestimmte Größe, so würde sie bei Verminderung oder Vermehrung dieser Größe aufhören Seele zu sein; wäre dagegen nicht eine bestimmte Größe zur Seele erfordert, sondern jeder Teil wieder eine Seele, so würde die Größe nichts ausmachen an ihr, was gegen den Begriff des Quantums streitet; jedes Quantum verändert durch Wegnahme eines Teiles sein früheres Sein. Es müßte dann aber auch ein Teil der Seele mit dem Ganzen identisch sein, ein Teil der Seele Dasselbe, was vorher die ganze Seele, beim Körper aber sind die einzelnen Teile nicht identisch mit dem Ganzen. Wäre endlich nicht jeder Teil Seele, so käme man wieder darauf, die Seele

1) a. a. O. S. 458.
2) S. 458, 9.
3) S. 460.

aus Seelenloſem entſtehen zu laſſen [1]. Die Thatſache der Wahrnehmung und überhaupt der geiſtigen theoretiſchen und praktiſchen Zuſtände macht es unmöglich, daß die Seele Körper ſei. Das Wahrnehmende muß eins ſein und mit dem Nämlichen die Verſchiedenheiten und das Mannigfaltige des Gegenſtandes auffaſſen. Die verſchiedenen Wahrnehmungen durch Auge und Ohr z. B. müſſen in Einem zuſammentreffen; um zu ſagen: das iſt verſchieden, muß ein einheitliches Beurteilende da ſein. Die Seele iſt das Zentrum für die Radien, d. h. Sinneswahrnehmungen, welche von der Peripherie, d. h. den körperlichen Organen aus in ihr zuſammentreffen. Dies wahrnehmende Eins darf keine Größe haben, denn ſonſt würde ein jeder Teil von etwas anderem die Wahrnehmung haben, und es wäre, wie wenn zwei verſchiedene Seelen zwei verſchiedene Gegenſtände auffaſſen. Die Wahrnehmung wird daher beim Eintritt in die Seele unteilbar, oder aber, es müßte jeder Seelenteil einen Teil der Wahrnehmung auffaſſen, und das Ganze würde nicht aufgefaßt [2]. Wäre die Seele Körper, ſo wäre das Denken im Unterſchied von der Wahrnehmung nicht möglich. Nun giebt es Gedanken von Größenloſem, wie ſoll nun die Seele als Größe das Nichtgroße denken? Schon die bloße Abſtraktion, z. B. in den geometriſchen Begriffen von Kreis, Dreieck, Linie, Punkt, verlangt ein von den Körpern trennendes Denken. Die Begriffe des Schönen, des Gerechten aber haben mit Größe nichts zu thun. Die Gedanken des Ewigen und Bleibenden, welche die Seele hat, heben ſie aus der körperlichen Beſchaffenheit hinaus [3]. Bewieſen iſt bis jetzt, daß die Seele von anderer Natur iſt als der Körper, aber vielleicht iſt ſie zwar dies, gleichwohl aber ein zum Körper Gehöriges, etwa wie die Harmonie. Man denkt dann ſo: die geſpannten Seiten ergeben die Harmonie gleichſam als Zuſtändlichkeit derſelben, die gemiſchten unähnlichen Teile unſeres Leibes ergeben als Wirkung das Leben, die Seele iſt die Zuſtändlichkeit der Miſchung. Dagegen gilt: die Seele herrſcht über den Körper, leitet ihn, widerſteht ihm, verhält ſich aktiv

1) a. a. O. S. 460.
2) S. 461.
3) S. 463 z. T. aus Euſebius.

gegen den Körper, die Harmonie ist das durchaus passive Resultat der körperlichen Teile, also ist die Seele nicht Harmonie. Eben um dieser selbständigen Aktivität willen ist die Seele Substanz, die Harmonie eben ihrer völligen Passivität wegen ist es nicht. Die ordentliche Mischung der Teile des Körpers kennen wir alle, aber als Gesundheit, nicht als Seele. Jedes Glied des Körpers ist anders gemischt, folglich hätte jedes seine besondere Seele, im Körper wären viele Seelen, dies ist gegen die Erfahrung, welche bloß eine Seele zeigt [1]. Eine andere verwandte Ansicht ist: die Seele sei Entelechie, d. h. die Seele verhalte sich im Menschen zum Leib, wie die Form zur Materie, und zwar sei sie die Form eines der Anlage nach lebendigen organischen Naturkörpers. Die Analogie ist dabei die: wie die Gestalt einer Bildsäule sich verhält zum Erz, so die Seele zum Leibe. Dann aber sind folgende Konsequenzen unvermeidlich. Bei Zerlegung des Erzes einer Bildsäule wird die Gestalt mit zerlegt, so müßte auch bei Zerlegung des Körpers in Teile die Seele mit in Teile zerlegt werden, was gegen die Erfahrung ist, beim Abhauen einer Hand wird nicht ein Stück Seele in der Hand mit abgetrennt. Ferner müßte die Entelechie am Leibe festhaften, der Körper müßte immer Seele zeigen, Schlaf dürfte gar nicht vorkommen. Als Entelechie des Leibes müßte die Seele der Ausdruck dieses Leibes sein, ein Zwiespalt von Denken und Begehren könnte nicht statthaben, aber die Seele müßte auch im Denken durchaus der Ausdruck des Leibes sein, d. h. es dürfte bloß Wahrnehmung geben. Daher unterscheidet diese Ansicht noch von der Seele die Vernunft und läßt diese höhere Seele trennbar und unsterblich sein. Auch die begehrende Seele, sofern sie anderes, als bloß Leibliches, begehrt, ist nicht dem Leibe immanente Form. Als unteilbar kann die Seele gar nicht immanente Form eines teilbaren Körpers werden [2]. Aus allem folgt: die Seele ist nicht Körper, nicht Zustand oder Form eines Körpers, sondern ein reiches und eigentümliches Handeln und Thun, folglich Substanz neben dem Körper, und zwar eine Substanz in der Weise be-

1) a. a. O. S. 463, aus Eusebius.
2) S. 463, aus Eusebius.

harrenden Seins, nicht in der Weise der ſtetigen Veränderlichkeit des Körpers [1].

Die Seele iſt der göttlichen und ewigen Natur verwandt: erſtens ſchon darum, weil ſie kein Körper iſt, zweitens, weil ſie in den anderen Merkmalen des Göttlichen mit dieſem ſtimmt. Das Göttliche hat nämlich ein gutes und vernunfterfülltes Leben, der Menſch kann dies gleichfalls in ſich herſtellen, in einzelnen iſt es hergeſtellt zu ſchauen, alſo iſt der Menſch ſeiner eigentlichen Natur nach dem Göttlichen verwandt. Unvernünftigen Begierden und Affekten ſind alle Menſchen ausgeſetzt, ſie können ſie aber wie Flecken auswiſchen aus ſich, und ſich der Gemeinſchaft des Körpers in ſtarkem Grade entziehen. Dadurch erweiſt ſich das Böſe als ein Zuſatz der Seele von außen; iſt er weg, ſo werden Einſicht und die anderen Tugenden Eigentum der Seele. Einſicht und wahre Tugend aber ſind göttlich und ewig und das, dem ſie einwohnen, muß nicht ſchlecht und ſterblich, ſondern ſelbſt göttlich, d. h. Gott verwandt, ſein. Jeder von uns, der daher dieſe Eigenſchaften hat, gehört zu den oberen Weſen, nur hat er noch einen Körper vorderhand an ſich. Den Beweis der Unſterblichkeit kann ſich ſo jeder ſelbſt führen, er muß wegthun in ſich die Zuſätze zu ſeinem reinen Weſen, ſo wird er nichts Sinnliches und Sterbliches mehr ſehen, ſondern mit Vernunft die intelligible Welt ſchauen, mit Ewigem das Ewige, und zwar als eine vom Guten her durchleuchtete obere Welt. In dieſem gereinigten und der Erkenntnis des Beſten zugewandten Zuſtand wird auch der Seele das wahre Wiſſen offenbar, das ſie nicht draußen, ſondern drinnen zu ſuchen hat, wie Mäßigkeit und Gerechtigkeit [2].

Es gilt das alles von jeder einzelnen Seele für ſich, jede hat dieſe Merkmale als ein eigentümliches, für ſich vorhandenes Weſen [3]. Eine Auflöſung der Seele iſt nicht denkbar, ſie iſt einfach, nicht zuſammengeſetzt, alſo auch nicht in Beſtandſtücke auflösbar. Sie iſt keine Maſſe oder Quantität, kann alſo auch nicht durch Teilung zugrunde gehen. Sie iſt nicht aus Materie und Form zu-

1) a. a. O. S. 463, aus Euſebius.
2) S. 464, 5.
3) S. 466.

ſammengeſetzt, alſo iſt auch nicht die Form von ihr wegnehmbar [1]. Überhaupt geht nichts von dem Seienden zugrunde [2].

19.

Nähere Darlegung der Unſterblichkeitslehre Auguſtins [3].

Die wichtigſten Beweiſe Auguſtins ſind diejenigen, in welchen nicht bloß Plato und Plotin vorausgeſetzt und einfach benutzt werden, ſondern wo auch eine eigentümliche Wendung ihren Gedanken gegeben wird oder ganz Eigentümliches hervorbricht. Es ſind folgende: erſtens, der Geiſt iſt unſterblich als Subjekt der Wiſſenſchaft, welche immer iſt (Kap. I und IV); zweitens, Widerlegung des Einwurfs, daß der Geiſt als veränderlich nicht Sitz des Unveränderlichen ſein könne (Kap. III und V); drittens, mag die Vernunft, welche untrennbar mit der Seele verbunden iſt, die Vernunft jeder einzelnen Seele oder eine für ſich exiſtierende, für alle gleiche ſein, in beiden Fällen iſt die Seele unſterblich (Kap. VI und XI); viertens, der Geiſt kann nicht durch Abnahme, Verminderung, zugrunde gehen (Kap. VII und VIII); fünftens, er kann auch nicht in einen Körper verwandelt werden (Kap. XIII, XIV, XV).

Die auffallendſte Eigentümlichkeit iſt der durchgehende Satz: Geiſt iſt beſſer als Körper; was beſſer iſt als ein anderes, hat auch mehr Realität als dieſes. Auguſtin macht aus dem Wertunterſchied einen Gradunterſchied im Sein. Das Beſſere muß auch in höherem Grade ſein, alſo der Geiſt in höherem Grade als der Körper, nun iſt das Geringere, der Körper, Subſtanz,

1) a. a. O. S. 466.

2) S. 467.

3) Augustin, De immortalitate animae, Ausgabe der Benediktinerkongregation S. Mauri, Antwerpen 1700, Bd. I. Das Büchlein iſt verfaßt 387, aber noch vor der Taufe.

also ist noch vielmehr das Bessere, der Geist, Substanz. Dagegen gilt: eine Thatsache unseres Denkens ist bloß, daß wir wünschen, das Bessere möge auch sein und im Sein bleiben. Daraus folgt nicht, daß dieser Wunsch ein Weltgesetz thatsächlicher Art ausdrücke. Überdies ist nicht jeder Geist, nicht Geist von jeder intellektuellen und sittlichen Qualität besser als jeder Körper, im Gegenteil würden viele Geister schlechter zu titulieren sein als viele Körper.

Die zweite Eigentümlichkeit ist, daß nach Augustin Wissenschaft und Kunst u. ä. immer sind, weil ihre Begriffe unveränderlich sind. Die Sätze der Geometrie z. B. werden das zweite Mal, wo sie gedacht werden, gerade so gedacht, wie das erste Mal u. s. f., sie werden jedesmal, wo sie gedacht werden, gleich gedacht, sie sind insofern unveränderlich. Aus dieser Unveränderlichkeit ihres *So*seins, ihres Inhaltes, macht Augustin eine Unveränderlichkeit ihres Seins, wie wenn ich folgern wollte: ich stelle mir einen Freund immer in gleicher Weise vor, darum existiert er auch immer. Immer heißt aber da nicht mehr als: so oft wie. So oft jene Wahrheiten vorgestellt werden, sind sie in unserem Geiste und sind sich jedesmal ihren Merkmalen nach gleich; daraus folgt aber keine ewige Existenz. Werden sie nicht mehr vorgestellt, so sind sie auch nicht mehr, es giebt dann keine Wissenschaft mehr. Beachtenswert ist, daß ihm diese Wissenschaft nicht sofort für sich als Ideenwelt, sondern daß sie in einem Subjekt sein soll, und zwar in einem Geiste. Man hatte sich besonnen, daß Wissenschaft nicht anders denkbar ist als in einem Geiste. Das Argument Augustins sagt so im Grunde nur: so oft Wissenschaft ist, muß sie in einem Geiste sein. Daß aber Wissenschaft immer, d. h. zu allen Zeiten sei und sein müsse, hat er nicht bewiesen; denn aus der Gleichheit und Unveränderlichkeit des Inhalts einer Vorstellung, so oft man sie hat, folgt gar nicht die unveränderliche Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung. Selbst daraus, daß die Wissenschaft in unserem Geiste ist, ohne daß wir an sie denken, folgt nicht, daß sie immer ist, sondern daß sie potentiell stets da ist, so lange unser Geist ist. Schließlich läßt es übrigens Augustin unentschieden, ob nicht auch die Wahrheit selbst an und für sich existiere, und der Geist ihr

bloß geeint sei. Diese und jene erste Annahme sind ihm darum gleich acceptabel, weil bei beiden Annahmen die Unsterblichkeit der Seele folge. Indes: ist die Wahrheit nur im Geist, so folgt laut Obigem aus der Unveränderlichkeit ihres Inhaltes nichts für Ewigkeit derselben, also auch nichts für Unsterblichkeit ihres Subjektes. Hängt dagegen der Geist der Wahrheit an als einem eigenen Wesen, so frägt sich: ist diese vom Geist unabhängige Existenz der Wahrheit bewiesen? Dies ist nicht der Fall, sofern die Realität der platonischen Ideen nicht bewiesen ist.

Als Beweise können daher Augustins Ausführungen nicht gelten, aber sie setzen mit viel Eigentümlichkeit diejenige Seite des menschlichen Geistes ins Licht, welche über die Wahrnehmungen hinausgeht, und haben insofern denselben Wert noch heute, wie alles idealistische Denken; dieses zeigt, daß der Geist nicht bloß unableitbar ist vom Körper, sondern auch nicht ein bloßes Gegenbild des Körpers ist.

Die Hauptsätze sind: Wissenschaft ist immer; denn Sätze wie: daß von allen Linien im Kreis der Durchmesser die größte sei, sind und sind unveränderlich. Wissenschaft kann aber nur im lebendigen Geiste sein und ist in unserem menschlichen Geiste, also muß unser Geist, als Träger immer seiender Wahrheiten, auch immer leben. Bei diesen Wissenschaftswahrheiten ist der Geist nicht der Hilfe des Körpers benötigt, es genügt, daß er von demselben nicht gehindert werde; denn die Denkwahrheiten sind immer dieselben, nichts Körperliches aber ist immer dasselbe, also kann der Körper dem Geist zum Denken nicht Hilfe sein [1]. — Vernunft, als das von Gewissem zur Erforschung von Ungewissem strebende Denken, ist entweder Geist oder im Geist; welches Glied man auch annimmt, so ist die Seele unsterblich. Unsere Vernunft ist zunächst besser als unser Leib, welcher eine Art von Substanz (Seiendem) ist; was besser ist als ein anderes, das selbst Substanz ist, muß um so mehr Substanz sein, folglich ist unsere Vernunft gewiß etwas. Nun ist die Vernunft unveränderlich; denn arithmetische Sätze — 2 und 4 sind 6, 4 enthält 2 und

1) a. a. O. Kap. I.

2, 2 enthält nicht 2 und 2, folglich ist 2 nicht 4 — sind unveränderliche Vernunftverhältnisse. Der Geist als Vernunft ist somit unveränderlich, unveränderliche Dinge können nicht vom Tod betroffen werden, also kann der Geist nicht vom Tod betroffen werden. Es ist somit bewiesen, daß der Geist immer lebt, mag er nun selbst die Vernunft sein, oder mag die Vernunft untrennbar in ihm als ihrem Subjekt sein. Eine Harmonie des Körpers kann die Vernunft nicht sein, denn als diese müßte sie veränderlich sein wie der Körper selbst, also sich nicht immer auf dieselbe Weise verhalten, wie die unveränderlichen Wahrheiten es doch thun [1]. — Mit der Unveränderlichkeit des menschlichen Geistes, wie sie von der ewigen Wahrheit her zu statuieren ist, steht nicht in Widerspruch, daß der menschliche Geist inbezug auf den Körper eine bewegende Kraft ausübt. Denn die Tugend der Beharrlichkeit ist gewiß ihrem Begriff nach unveränderlich, und kann doch als Tugend Handlungen ausüben, welche in Bewegung ausgehen; folglich sind unveränderlich sein und Handlungen ausüben verträgliche Begriffe. Beim Handeln in der Körperwelt ist erfordert, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal im Geiste da sind. Die Absicht gehört der Gegenwart an, das Ziel der Zukunft, die Überführung des gedachten Ziels in präsente Wirklichkeit verlangt meist noch Erinnerung an Anfang und Mitte der Handlung, es ist also bei der Thätigkeit des Künstlers in der Körperwelt durchaus etwas Bleibendes in seinem Geiste vorhanden [2]. Der Schluß: wenn etwas unveränderlich ist, im lebendigen Geiste bleibt, so kommt diesem Geist immerwährendes Leben zu, ist zwingend. Z. B. die Zahlwissenschaft, auf der zugleich alle Kunst beruht, ist unveränderlich, trennbar vom Geist ist aber Kunst nicht; sie kann erstens nicht außer dem Geiste sein, denn Kunst ist nur, wo Leben ist, und Leben mit Vernunft hat nur die Seele; zweitens, sie kann nicht nirgends sein, das Seiende muß irgendwo sein, das Unveränderliche muß immer sein; sie geht nicht etwa von Geist zu Geist fortwährend über, denn sonst müßte der Lehrende

1) a. a. O. Kap. II.
2) Kap. III.

sie verlieren oder durch sein Lehren vergessen oder sterben, was alles gegen die augenscheinliche Erfahrung streitet. Es kann aber etwas im Geiste sein, ohne darum momentan dem Bewußtsein gegenwärtig zu sein: so ist die Musik in einer ihrer kundigen Seele, auch wenn dieselbe ausschließlich an Geometrie denkt. Alle wahre Wissenschaft liegt in den verborgenen Tiefen des Geistes, und er findet sie bloß daraus, nicht macht oder erzeugt er sie, denn sonst würde der Geist mit zeitlicher Erfindung Ewiges erzeugen, wie etwa das Verhältnis der Linien im Kreis [1]. Ein Einwurf ist: Wissenschaft und Vernunft sind unveränderlich, sie sind im Geist als ihrem Subjekt, nehmen also an dessen Wesen teil; nun ist der Geist veränderlich, also müßten auch Wissenschaft und Vernunft, die unveränderlichen, durch ihre Beziehung zum Geist veränderlich werden. Überdies erleidet der Geist oft die größte Veränderung, d. h. den Übergang in Gegensätze, er ist z. B. bald dumm, bald weise. Dagegen gilt: es giebt zwei Hauptarten der Veränderungen des Geistes, entweder gemäß den leiblichen Affektionen oder gemäß seinen eigenen. Jene sind z. B. Alter, Krankheit, Schmerz, Strapazen, Unannehmlichkeiten, Lust; diese sind Begehren, Freude, Furcht, Kummer, Studieren, Lernen. Die Auflösung der Schwierigkeit besteht darin, daß der Satz: durch Veränderung des Subjekts wird notwendig alles, was im Subjekt ist, verändert, sich nur auf solche Veränderung des Subjekts bezieht, infolge deren es eine ganz andere Benennung anzunehmen hätte. Wachs bleibt Wachs, wenn es aus weiß schwarz, aus viereckig rund, aus weich hart, aus kalt warm geworden ist. Das Subjekt kann bleiben, indes die Accidentien sich ändern. Aber freilich, wenn das Wachs in Feuersglut in die Lüfte entwiche, so würde es weder als dieses Subjekt da sein, noch würden die Eigenschaften da sein, welche ihm als diesem Subjekt zukommen. Die Vernunft als unsterblich macht daher das von ihr untrennbare Subjekt, die Seele, gleichfalls unsterblich. Nur eine ähnliche Veränderung wie beim Wachs könnte das Subjekt so alterieren, daß es nicht mehr Seele wäre, also stürbe. Keine von jenen Veränderungen, mögen sie durch den Körper, mögen sie angeblich

1) a. a. O. Kap. IV.

durch die Seele selbst geschehen, ist aber von solcher Bedeutung [1].

Was ist aber die Vernunft, die wir als untrennbar der Seele verbunden behaupten? Vernunft ist Anschauung der Wahrheit durch den Geist allein, oder Betrachtung der Wahrheit nicht durch den Körper, oder sie ist die Wahrheit selbst, welche der Geist betrachtet. Das Erste und Zweite kann nicht ohne den Geist sein, bei dem Dritten hat eine Verbindung des Denkens mit dem Gedachten statt, aber nicht so, daß die Denkobjekte örtlich getrennt vom denkenden Geist sind. Bei dieser Verbindung von denkendem Geist und gedachter Wahrheit giebt es drei Möglichkeiten: erstens, der Geist ist Subjekt und die Wahrheit in ihm, zweitens, die Wahrheit ist das Subjekt und der Geist in ihr, drittens, beide sind Substanzen. Im ersten Fall ist der Geist unsterblich als Träger der ewigen Wahrheit, im zweiten Fall ist er unsterblich, weil er Teil eines Unveränderlichen ist, im dritten Fall lebt der Geist so lange, als er von der ewigen Wahrheit sich nicht losreißt, sondern mit ihr zusammenhängend bleibt. Er kann aber nicht durch körperliche Kraft von ihr gerissen werden, denn die ist ihm nicht ebenbürtig; nicht durch andere Geister, denn die ewige Wahrheit kann von allen gleich sehr geschaut werden, keiner ist dabei ein Hindernis für die andern; nicht durch die ewige Wahrheit selbst, denn sie bietet sich neidlos allen zur Anschauung dar; nicht durch eigenen Willen, denn eine Trennung nichtörtlicher Dinge ist an sich absurd. Erlöschen in der Verbindung mit der ewigen Wahrheit kann der Geist aber auch nicht, denn die ewige Wahrheit, als schlechthin unveränderlich, kann den mit ihr verbundenen Geist nur im Sinne des unveränderlichen Seins beeinflussen [2].

Auch die Abwendung von der ewigen Wahrheit (durch Thorheit) kann den Geist nicht vernichten. Selbst bei den Körpern giebt es keine schlechthinige Vernichtung, sondern nur Schwächung durch Teilbarkeit ins Unendliche, der Geist aber ist besser und hat mehr Leben als sein Körper [3].

1) a. a. O. Kap. V.
2) Kap. VI.
3) Kap. VII.

Allen Körpern ist jeder Geist, wie er auch sei, vorzuziehen; wenn also kein Teil der Körperwelt vernichtet wird, dann sicherlich auch der Geist nicht [1].

Wie der Geist nicht zu nichts wird, so kann er auch nicht die Lebendigkeit verlieren; denn der Geist ist seinem Begriff nach ein gewisses Leben, kein Ding aber kann ohne sich selbst sein, der Geist sich nicht selbst verlassen [2].

Den Sinnesdingen Existenz beilegen und den Denkobjekten sie absprechen, ist das Allerabsurdeste, denn Denken ist augenscheinlich unvergleichlich vorzüglicher als die Sinnesempfindung. Die Denkobjekte, weil immer auf dieselbe Weise sich verhaltend, existieren nicht bloß, sondern existieren im höchsten Grad, und mit diesen seienden Denkobjekten ist der Geist in der Betrachtung unkörperlich verbunden, und also entweder er in ihnen oder sie in ihm [3].

Dann ist der Geist am weisesten, wenn er mit der ewigen Wahrheit unbeweglich und in Liebe verbunden ist; der Weise existiert daher in einer sichereren und reicheren Art. Überhaupt aber existiert der Geist, wie alles, von der ewigen Wahrheit her, oder aber durch sich. Ist er von sich, so geht er nicht unter, weil er sich selbst Ursache des Seins ist und sich nie verläßt; ist er von ihr, was kann ihm entgegengesetzt sein, also daß es ihm das Geistsein nähme, was jene ihm giebt? Am nächsten liegt die Annahme, der Irrtum werde dies sein, als das Gegenteil der Wahrheit. Der Irrtum vermag aber nichts, als den Geist zu täuschen; um getäuscht zu werden, muß man jedoch leben, also kann der Irrtum den Geist nicht töten. Kann aber der Gegensatz das nicht, so kann es noch viel weniger irgendetwas anderes [4].

Man kann noch einen anderen Gegensatz zur Wahrheit suchen; insofern nämlich die Wahrheit das höchste Sein ist, könnte es einen Gegensatz zu ihr als Sein geben. Nun hat aber kein Sein (Essenz) als solches einen Gegensatz, also noch viel weniger jenes

---

1) a. a. O. Kap. VIII.
2) Kap. IX.
3) Kap. X.
4) Kap. XI.

höchste Sein. Denn dem Sein ist entgegengesetzt das Nichtsein, das Nichtsein ist aber keine Macht, kein Wesen, also hat das Sein keinen Gegensatz [1].

Wenn so der Geist zwar nie nichts werden kann, so könnte er sich vielleicht doch in einen Körper verwandeln? Aber der Geist wird das nicht wollen; denn alles Begehren des Geistes im Körper geht stets darauf, etwas zu thun oder zu wissen oder überhaupt zu leben, geht also immer auf solches, worin der Geist besser ist als der Körper. Gezwungen kann der Geist nicht werden, Körper zu werden; denn ein Geist wird nur unterworfen durch seine eigenen Begierden, und nicht weiter als diese Begierden zulassen, eine Begierde, Körper zu sein, kann aber, wie gesagt, dem Geist nicht kommen [2].

Da Wille und Zwang nicht gelten, was soll sonst den Geist zum Körper machen? Sollte der Schlaf, der uns selbst wider Willen überfällt, so etwas doch als möglich andeuten? Aber der Schlaf schwächt den Geist nicht, er geht vom Sinnlichen aus und bezieht sich auf die Sinneswahrnehmung, ist Bedürfnis bloß für den Körper. Dem Geiste nimmt er weder die Kraft zu empfinden, noch zu denken; Beweis die lebhaften Bilder der Sinnesdinge im Schlaf, welche sogar für diese selber gehalten werden, und daß das „Gedachte" sowohl im Schlaf, als im Wachen gleich wahr ist. Der Schlaf verändert die Benutzung des Körpers durch die Seele, nicht das eigene Leben der Seele [3].

Daß der Geist Körper werde, ist gegen die absteigende Reihe der Kräfte, wo immer das folgende Glied durch das vorhergehende bedingt ist: erstens höchstes Leben, unveränderliche Weisheit und Wahrheit, zweitens belebende Seele, drittens durch die Seele belebter Körper [4].

Dies gilt auch von der unvernünftigen Seele oder dem unvernünftigen Leben, daß nämlich die vernünftige Seele sich nicht in dasselbe verwandle. Denn die unvernünftige Seele kommt erst

---

1) a. a. O. Kap. XII.
2) Kap. XIII.
3) Kap. XIV.
4) Kap. XV.

in der Reihe der absteigenden Vollkommenheiten nach der vernünftigen; das Bedingende aber als das Mächtigere und Bessere kann nicht zum Bedingten werden [1].

In den Retraktationen, welche wenige Jahre vor seinem Tode († 430) verfaßt sind, hat Augustin l. I, c. V über die Schrift von der Unsterblichkeit bemerkt, die Beweise seien kontort und kurz, ihm selbst kaum verständlich. Er mißbilligt, daß dort Wissenschaft und Vernunft untrennbar mit der Seele verknüpft sei, daß der Geist unlösbar mit der ewigen Wahrheit verbunden sei, und daß das Intelligible, wozu auch der menschliche Geist gehöre, sich immer gleich sei. Er war eben, als er das Büchlein verfaßte, platonischer Intellektualist, daher die ewigen Wahrheiten erkennen und Gott geeint sein ihm identisch ist. Nach seinem späteren, kirchlich praktischen Standpunkt kann man das Ewige erkennen und doch von Gott geschieden sein durch die Sünde. Daß die Seelen die Mittlerrolle zwischen Gott und Materie versehen, gefällt ihm in den Retraktationen auch nicht mehr; da war das Gott selbst oder sein Sohn, in dem er die Welt geschaffen, oder allenfalls noch die Engel, alles auf Grund der festgestellten Kirchenlehre. Die Haupteigentümlichkeit des Büchleins hat er nicht angemerkt, daß es ihm nämlich einerlei ist, metaphysisch, ob die Geister das Subjekt der ewigen Wahrheiten sind, oder die ewige Wahrheit das Subjekt der Geister, weil er in beiden Fällen gleichsehr die Unsterblichkeit glaubte folgern zu dürfen. Der erste Fall ist der des Nominalismus: die einzelnen Geister sind die Substanzen, die Wahrheit ist, sofern sie von ihnen gedacht wird. Der letztere Fall ist der des Begriffsrealismus: die Wahrheiten werden zusammengefaßt in der Vernunft, und in dieser Vernunft als Subjekt sind die einzelnen Geister gleichsam als deren Bethätigungen oder wie sonst. Es ist eine ähnliche Unbestimmtheit, wie z. B. auch bei Hegel: soll nach ihm Gott die einzige Substanz sein und in ihm als seine Bethäti-

1) a. a. O. Kap. XVI.

gungen die einzelnen Dinge und Geiſter (Panentheismus), oder ſind die einzelnen Dinge das Wirkliche und Gott der Inbegriff der in ihnen gleichen Geſetze und Wahrheiten? Dieſe Unklarheit hatte Auguſtin ſpäter praktiſch überwunden; da war er ganz Vertreter der kirchlichen Lehre.

20.

Nähere Darlegung der Unſterblichkeitslehre des Thomas von Aquinos [1].

Thomas beweiſt in der Summa adversus gentiles zuerſt ſehr ausführlich die Unvergänglichkeit der intellektuellen Subſtanzen überhaupt und ſubſumiert ſpäter die menſchliche Seele unter dieſe Kategorie. Es waltet dabei inſofern eine Selbſttäuſchung ob, als er bei den intellektuellen Subſtanzen natürlich vorzüglich an die allein uns bekannten denkt, welches eben die menſchlichen Seelen ſind. Da er ſehr methodiſch zu Werke geht, ſo habe ich alle Hauptgedanken kurz aufgeführt. Aus der Summa theologica ſind die Stellen mitgeteilt, welche ſich ſpeziell auf die menſchliche Seele und ihre Unſterblichkeit beziehen; ich habe aus ihr noch einige hinzugefügt, welche die eigentümliche Stellung der menſchlichen Seele in der Stufenreihe der Denkweſen nach Thomas erläutern, ſowie die körperlichen Vorbedingungen des Vernunftdenkens und deſſen genaue Eigentümlichkeit. Endlich iſt der Beweis der Auferſtehung, wie er ihn im Kommentar zu dem Lombarden gegeben, aufgeführt.

Thomas hat alles für den Unſterblichkeitsbeweis aufgeboten, was der ariſtoteliſche Standpunkt, modifiziert durch das neuplatoniſch verſetzte Chriſtentum, beibringen konnte. Seine Schwäche iſt eben dies neuplatoniſche Element. Den Unterſchied des Geiſtes vom Leib beweiſt er überaus reichlich, aber die ſogen. Loslöſung

1) Summa adversus gentiles l. II, c. XLIX sqq.; Summa theologica Pars I, Qu. LXXV sqq.

der Seele vom Leib schon in diesem Leben ist eine Täuschung, die allgemeine Grundlage des Geistes bleibt der Leib auch im höchsten Denken.

Zu Plato verhalten sich diese Beweise so: dem ersten Beweis Ähnliches findet sich nichts, zum zweiten gleichfalls nichts, zum dritten läßt sich alles zählen, wo der Gedanke waltet: die Seele, als denkend das Unvergängliche, muß selbst so sein. Zum dritten und vierten zusammen, dem Unterschied von Körper und Geist überhaupt, findet sich sehr viel; dem fünften platonischen Beweis entspricht Mehreres in c. LV der Summa adversus gentiles und Art. 6 der Qu. LV der Summa theologica P. I. An sich bemerkenswert sind die Hauptgedanken Kap. LV; der Anfang des teleologischen Beweises ebendaselbst und der Versuch, die Gründe gegen Unsterblichkeit, welche aus der Erfahrungserkenntnis der Seele genommen werden könnten, zu beseitigen, Kap. LXXX.

Die Hauptgedanken aus der Summa adversus gentiles sind: der Körper faßt (continet) etwas in quantitativer Abmessung, ein Ganzes mit seiner ganzen Quantität, einen Teil mit einem Teil seiner Quantität u. s. f. Der Geist (intellectus) faßt (comprehendit) etwas nicht nach quantitativer Abmessung, sondern der Geist als Ganzes faßt sowohl die ganze Vorstellung als die halbe u. s. w. Also ist die erkennende Substanz kein Körper [1]. —

Kein Körper nimmt die wesentlichen Eigenschaften eines anderen Körpers auf, ohne seine bisherigen zu verlieren; der Geist nimmt im Denken die Eigenschaften aller Körper auf, ohne seine bisherigen zu verlieren, er verliert dabei nicht bloß nicht, er wird nur noch vollkommener; also ist der Geist kein Körper [2].

Die Formen der Körper sind individuell; wäre der Geist Körper, so müßte er bloß individuelle Formen haben, würde somit nur Besonderes erkennen, nichts Allgemeines. Dies ist notorisch falsch, also ist der Geist kein Körper [3].

Wie ein Ding ist, so ist sein Thun. Wäre der Geist Körper,

---

1) a. a. O. l. II, c. XLIX.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.

ſo würde er nur Körper erkennen. Nun erkennt er aber auch viel Unkörperliches, alſo iſt er kein Körper [1].

Jeder Körper iſt endlich, kein Körper hat eine unendliche Potenz; der Geiſt hat eine unendliche Potenz (die unendliche Zahlenreihe, Figurenreihe, Verhältnisreihe, die Allgemeinbegriffe, die ihrem Umfang nach unendliches Einzelne enthalten können), alſo iſt er kein Körper [2].

Zwei Körper können ſich nicht faſſen, der faſſende überragt den gefaßten; zwei Geiſter können ſich faſſen, indem ſie ſich verſtehen, alſo iſt der Geiſt kein Körper [3].

Keines Körpers Wirken geht ganz auf ſich ſelbſt zurück, der Geiſt aber geht in ſeiner Thätigkeit ganz auf ſich ſelbſt zurück (er denkt ſich, hat reflexive Thätigkeit), alſo iſt er kein Körper [4].

Die Thätigkeit des Körpers hat ihr Ziel nicht in dieſer Thätigkeit, die Thätigkeit der erkennenden Subſtanz hat ihr Ziel in dieſer Thätigkeit, denn ſie erkennt, wie ſie das Ding erkennt, ſo auch, daß ſie erkennt; folglich iſt der Geiſt kein Körper [5].

Der Geiſt iſt immateriell.

Alles aus Materie und Form Zuſammengeſetzte iſt Körper, der Geiſt iſt kein Körper, alſo auch nicht aus Materie und Form zuſammengeſetzt [6].

Alles aus Materie und Form Zuſammengeſetzte iſt zuſammengeſetzt aus Materie und individueller Form; der Geiſt iſt nicht zuſammengeſetzt aus Materie und individueller Form. Die Formen des Gedachten ſind abſtrahiert von der individuellen Materie, als wirklich gedacht werden ſie eins mit dem Denken, alſo iſt dieſes ſelbſt ohne individuelle Materie [7].

Wäre der Geiſt aus Materie und Form zuſammengeſetzt, ſo würden die Formen der Dinge in ihm ſein, wie ſie außer der

1) a. a. O. l. II, c. XLIX.
2) Ebendaſelbſt.
3) Ebendaſelbſt.
4) Ebendaſelbſt.
5) Ebendaſelbſt.
6) Ebendaſelbſt c. L.
7) Ebendaſelbſt.

Seele sind, d. h. in materieller Weise. Dann würden sie aber nicht intelligibel sein, wie sie dies ja auch außer der Seele nicht sind [1].

Die Formen der Gegensätze in der Materie dulden einander nicht, es treibt einer den anderen aus; die Formen der Gegensätze im Verstande dulden einander, ja sie sind einer des anderen Erkenntnisgrund, folglich ist ihr Sein im Geist nicht materiell [2].

Die Materie nimmt eine neue Form bloß auf durch Bewegung; der Geist nimmt die Formen ruhend auf, ja er wird durch Bewegung eher gehindert, also ist er immateriell [3].

Die denkenden Naturen sind für sich existierende Formen, nicht abhängig in ihrer Existenz von der Materie [4].

Die von der Materie abhängenden Formen sind in und mit dieser Materie, haben somit ein materielles Sein, die denkenden Naturen haben kein materielles Sein, also hängen sie nicht von der Materie ab [5].

Die nicht an sich existierenden Formen wirken nicht durch sich, sondern in und mit ihrer Materie, sind also materiell; der Geist ist nicht materiell, folglich .... [6]

Wäre der Geist eine materielle Form, so müßte das in ihm Aufgenommene in der Materie aufgenommen werden; die Aufnahme der Formen im Intellekt ist aber nicht wie in der Materie, also .... [7]

Die Sätze: der Intellekt ist eine materielle Form, und der Intellekt ist zusammengesetzt aus Materie und Form, sind dem Sinne nach eins; da nun der zweite nicht richtig ist, so ist es auch der erste nicht [8].

---

1) a. a. O. c. L.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LI.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.
7) Ebendaselbst.
8) Ebendaselbst.

Die denkenden Subſtanzen ſind unvergänglich [1].

Alles Vergehen geſchieht durch Trennung der Form von der Materie, hat alſo nur ſtatt, wo eine Zuſammenſetzung von Form und Materie ſtattfindet; beim Geiſt hat eine ſolche nicht ſtatt, alſo hat auch kein Vergehen bei ihm ſtatt [2].

Was einem Dinge an und für ſich zukommt, das haftet ihm notwendig und immer und untrennbar an, den denkenden Subſtanzen an ſich kommt zu für ſich exiſtierende Formen zu ſein, alſo haftet ihnen das Sein notwendig und immer und untrennbar an. So kommt Rundung dem Kreis an ſich zu, dem Erz zufällig. Daher kann das Erz nichtrund ſein, der Kreis unmöglich nichtrund ſein. Nun haftet das Sein an der Form, denn jedes hat Sein, ſofern es Form hat. Die Subſtanzen, welche nicht Formen ſind, können daher des Seins beraubt werden, ſofern ſie die Form verlieren, ſo wie das Erz die Rundung verliert, ſofern es aufhört kreisförmig zu ſein; die Subſtanzen, welche ſelbſt Formen ſind, können des Seins nicht beraubt werden, ſo wie der Kreis, wäre er eine Subſtanz, nie nichtrund werden könnte [3].

Bei jedem Vergehen bleibt eine Potenz; denn nichts vergeht ins Nichtſeiende, ſo wie auch nichts entſteht aus Nichtſeiendem. Eine intellektuelle Subſtanz iſt aber nichts als Geiſt, folglich müßte ſie nach ihrem Vergehen noch da ſein, was unmöglich iſt [4].

In allem Vergänglichen muß eine Potenz zum Nichtſein ſein, der Geiſt hat keine Potenz zum Nichtſein, iſt alſo nicht vergänglich. Nämlich ſelbſt die materiellen Subſtanzen haben, ſofern ſie ein Beſtimmtes ſind, keine Potenz zum Nichtſein dieſer Beſtimmtheit; das Feuer als warm hat nicht die Potenz zur Kälte u. ſ. f., nur durch die Materie haben die Subſtanzen eine Potenz zum Nichtſein. Die intellektuellen Subſtanzen haben aber keine Materie, ſondern ſind einfache, vollkommene Subſtanzen, folglich unvergänglich [5].

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaſelbſt.
3) Ebendaſelbſt.
4) Ebendaſelbſt.
5) Ebendaſelbſt.

In den Zusammensetzungen aus Potenz und Aktus ist die Urpotenz oder das Ursubstrat unvergänglich, so in den vergänglichen Substanzen die erste Materie. Bei den intellektuellen Substanzen ist die vollkommene Substanz selbst die Urpotenz und das Ursubstrat, also ist hier die Substanz selbst unvergänglich [1].

Die denkenden Substanzen können an sich nie vergehen; denn alles Vergehen geschieht von einem Gegensatz aus, im Geist aber sind die Gegensätze wie weiß, schwarz, keine Gegensätze, die sich ausschließen, im Gegenteil wird einer durch den anderen verständlich. So kann der Geist nicht an sich vergehen, per accidens aber auch nicht, denn so vergehen nur Accidenzien und materielle Formen, der Geist aber ist für sich seiende Form [2].

Vergehen ist Veränderung, Veränderung ist passive Bewegung, passive Bewegung kommt nur dem Körper zu, der Geist aber ist kein Körper [3].

Vergehen ist Leiden, Leiden heißt etwas aufnehmen, der Geist nimmt aber nichts auf als in denkender Weise (intelligibiliter), denkend aufnehmen ist aber Vervollkommnung des Geistes, also Vermehrung gleichsam, nicht ein Leiden, welches zum Vergehen führen könnte [4].

Durch das Denken kann der Geist nicht vergehen, wie etwa der Sinn vergeht durch ein Übermaß des Lichtes u. s. w., denn je mehr er denkt, desto vollkommener wird er im Denken [5].

Die Objekte des Denkens als solchen sind notwendig und unvergänglich; Denkobjekte und Denken sind im Akt des Denkens eins, folglich muß das Denken selbst unvergänglich sein [6].

Das Denken wird nicht vollkommen durch die Bewegung, sondern vielmehr sofern es außer aller Bewegung (den leiblichen Veränderungen und Leidenschaften) steht, folglich ist das Sein des Denkens über der Bewegung, somit über der Zeit. Das

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.

Sein des Vergänglichen unterliegt aber der Bewegung und der Zeit, also ist die denkende Substanz nicht vergänglich [1].

Es giebt natürliche und, da die Natur nichts umsonst thut, darum wahre Erhaltungstriebe, wie das Schwere nach unten strebt. In den Dingen ohne Erkenntnis zeigt sich das im bloßen Widerstand gegen den Untergang; in den Dingen mit Erkenntnis in dem bewußten gleichen Widerstand. Die leblosen Dinge haben teils den Trieb der Erhaltung des Individuums, teils der Erhaltung der Art. Die bewußten Wesen haben einen Selbsterhaltungstrieb entsprechend ihrer Erkenntnis. Die Tiere erkennen bloß das Jetzt, nicht das Immer, den Augenblick, nicht die Ewigkeit, sie begehren jedoch die Erhaltung der Art, weil der Zeugungstrieb ihrer Erkenntnis voraufgeht und von dieser nicht abhängt; die denkenden Substanzen erkennen und fassen die Ewigkeit und wünschen die individuelle ewige Existenz von Natur, und dieser Wunsch kann somit nicht leer sein [2].

Die denkenden Substanzen sind nicht aus der Materie, sie konnten nur entstehen durch die Macht der ersten Ursache; daher ist das Vermögen zu ihrem Nichtsein nur in Gott, er kann ihnen das Sein entziehen. Sie sind somit natürlicherweise unvergänglich, bloß vonseiten Gottes vergänglich; Gott aber, als Stifter der Natur, nimmt den Dingen ihre Eigentümlichkeiten nicht, und es ist den denkenden Substanzen eigentümlich, ewig (perpetuae) zu sein [3].

Unterschied von Sinnen und Denken, Tier und Mensch.

Die bloß sinnenbegabten Tiere wirken nach feststehenden einförmigen Regeln, die Menschen wirken nach verschiedenen und entgegengesetzten Regeln, also sind die Menschen mit mehr als Sinnen, mit Vernunft begabt [4].

Die Sinne erkennen bloß das Einzelne, der Geist (intellectus) das Allgemeine [5].

---

1) a. a. O. c. LV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LVII.
5) Ebendaselbst.

Die Sinne erkennen nur Körperliches, der Geist erkennt Unkörperliches, wie Weisheit, Wahrheit und die Relationen der Dinge [1].

Kein Sinn erkennt sich selbst oder seine Thätigkeit, der Geist erkennt sich selbst und erkennt, daß er erkennt [2].

Der Sinn geht durch ein starkes Sinnenobjekt zugrunde, der Geist umgekehrt wird durch ein starkes Denkobjekt nur um so geschickter [3].

Die menschliche Seele vergeht nicht mit dem Körper.

Denn denkende Substanzen vergehen überhaupt nicht [4].

Wodurch etwas vollkommener wird, dadurch kann es nicht zugrunde gehen; die Vollkommenheit der menschlichen Seele aber besteht in einer gewissen Lostrennung vom Körper, wie sie sich vollzieht durch Wissenschaft und Tugend. In Wissenschaft vollendet sie sich, je mehr sie Immaterielles betrachtet, in Tugend, je mehr sie die leiblichen Leidenschaften durch Vernunft lenkt und zügelt. Folglich kann die Trennung der Seele vom Leib nicht ihr Untergang sein [5].

Man darf nicht sagen, die Vollkommenheit der Seele bestehe bloß in ihrer Trennung vom Leib rücksichtlich ihrer Thätigkeit, nicht rücksichtlich ihres Seins. Denn die Thätigkeit eines Dinges zeigt (demonstrat) seine Substanz und sein Sein. Wird die Seele in ihrer Thätigkeit vollendet durch Verlassen des Leibes und der körperlichen Dinge, so kann ihre Substanz nicht zu Schaden kommen durch Trennung vom Körper [6].

Die eigentümliche Vollkommenheit des Menschen ist das Denken des Allgemeinen und Unvergänglichen, die Vollkommenheit muß aber entsprechend sein den Beziehungspunkten (perfectibilibus) derselben, also muß die Seele unvergänglich sein [7].

---

1) a. a. O. c. LVII.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) a. a. O. c. LXXIX.
5) Ebendaselbst.
6) Ebendaselbst.
7) Ebendaselbst.

Der Menſch begehrt von Natur die Unſterblichkeit, nur durch ſein Denken hat er aber die Erkenntnis des Seins ſchlechthin, alſo muß er dem Denken, d. h. der Seele nach unvergänglich ſein [1].

Die Formen der Dinge werden im Geiſt aufgenommen als gedacht, d. h. als immateriell und allgemein, folglich als unvergänglich. Aufgenommen wird aber etwas nach der Weiſe deſſen, worin es aufgenommen wird, alſo muß der Geiſt unvergänglich ſein [2].

Das Machende iſt geehrter als das Gemachte, folglich das aktuelle Denken geehrter als das aktuell gedachte. Nun iſt aber das aktuell Gedachte unvergänglich, um ſo viel mehr iſt alſo auch das aktuelle Denken unvergänglich; folglich auch die menſchliche Seele, deren Licht das aktuelle Denken iſt [3].

Keine Form vergeht, außer durch Thätigkeit des Gegenſatzes (Wärme durch Kälte), oder durch Untergang ihres Subſtrats (mit dem Auge wird die Sehkraft zerſtört), oder durch Aufhören ihrer Urſache (das Licht der Luft hört auf mit der Gegenwart der Sonne). Keine von dieſen möglichen Weiſen des Vergehens findet ſtatt bei der menſchlichen Seele: ſie hat keinen Gegenſatz, vielmehr erkennt und faßt ſie alle Gegenſätze in ſich; ſie hat kein körperliches Fundament, mit dem ſie untergehen könnte; ihre Urſache kann nicht aufhören, denn ſie kann nur eine ewige Urſache haben [4].

Vergeht die menſchliche Seele mit dem Leibe, ſo müßte auch ihr Sein geſchwächt werden durch Schwäche des Leibes. Eine Seelenkraft wird aber durch Schwäche des Körpers nur per accidens geſchwächt, ſofern ſie nämlich eines leiblichen Organs bedarf, wie z. B. der Geſichtsſinn. Die Sehkraft bleibt bei vorübergehender Schwächung des Organs unverändert, daher iſt ſie auch nach Geneſung des Organs wieder vollſtändig da. Nun

1) a. a. O. c. LXXIX.
2) Ebendaſelbſt.
3) Ebendaſelbſt.
4) Ebendaſelbſt.

ist das Denken eine Seelenkraft, welche keines Organs bedarf, also wird es weder an sich, noch durch den Körper geschwächt. Ermüdung oder Hemmung des Denkens kommt nicht von diesem, sondern von den körperlichen Bedingungen des Denkens [1].

Gründe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Die Seelen sind viele nach der Vielheit der Körper, sofern die Materie das Individuationsprinzip ist; daher muß mit dem Körper die Seele entweder ganz aufhören, oder es muß bloß eine Seele aller übrig bleiben [2].

Ist die Welt ewig und sind die Seelen unsterblich, so giebt es bereits eine unendliche Menge von Seelen; ein actu Unendliches giebt es aber nicht in der Natur [3].

Es kann keine Substanz geben ohne irgendwelche Thätigkeit, alle Thätigkeit der Seele aber ist gebunden an den Leib. Die Ernährungskräfte und die Zeugungskraft wirken so, die Sinnesthätigkeit ebenfalls, bei den Affekten sind körperliche Veränderungen mit da; das vernünftige Denken wird zwar nicht durch ein Körperorgan ausgeübt, aber seine Gegenstände sind die Vorstellungsbilder, ohne diese kann die Seele nichts denken, wie der Gesichtssinn nicht ohne Farben sehen. Außerdem braucht die Seele die natürliche Vergleichung (vis cogitativa) und die Erinnerungskraft, welche die Vorstellungsbilder vorbereiten, daß sie aktuell denkbar werden; jene beiden Kräfte sind aber an leibliche Organe gebunden. Daher sagt Aristoteles, daß wir ohne Vorstellungsbilder und ohne den passiven Intellekt, womit er das instinktive Vergleichen meint, nicht denken. Aus allem erhellt, daß keine Thätigkeit der Seele nach dem Tode bleiben kann, folglich auch ihre Substanz nicht, denn Substanz giebt es nicht ohne Thätigkeit [4].

---

1) a. a. O. c. LXXIX.
2) a. a. O. c. LXXX.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Auflösung der Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele[1].

Die Vielheit der Körper und die Vielheit der Seelen entsprechen sich, aber darum hängt die Vielheit der Seelen ursachlich nicht ab von der Vielheit der Körper, also braucht sie auch mit ihr nicht zu verschwinden[2].

Mit Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt lehrt, ohne sich über die Unendlichkeit der Seelen zu erklären, würde es nicht unverträglich sein, diese Unendlichkeit anzunehmen. Aristoteles beweist nämlich bloß, daß es ein aktuell Unendliches nicht bei den Naturkörpern geben könne, von den immateriellen Substanzen handelt der Beweis nicht. Wer die Ewigkeit der Welt nicht annimmt, wie der christliche Glaube, wird natürlich von dieser Schwierigkeit nicht betroffen[3].

Daß keine Thätigkeit in der Seele bleiben könne, wenn sie vom Körper getrennt ist, ist falsch. Es bleiben vernünftiges Denken und Wollen, welche durch kein Organ ausgeübt werden; nur die an ein Organ gebundenen Thätigkeiten, wie Ernährung und Sinne, bleiben nicht. Freilich denkt die getrennte und die geeinte Seele jedesmal auf andere Weise; denn das Wirken richtet sich nach dem Sein, und dies ist jedesmal ein anderes, wiewohl nämlich das Sein der Menschenseele im Körper absolut ist und unabhängig vom Körper, so ist doch der Körper ihre Unterlage und ihr Aufnahmesubstrat; daher auch das Denken seinen Beziehungspunkt im Körper hat, nämlich das Vorstellungsbild. Daher kein Denken ohne Vorstellungsbild und kein Sich-Besinnen ohne die natürliche Vergleichungskraft und Erinnerungskraft, durch welche die Vorstellungsbilder vorbereitet werden. Daher hört mit dem Körper Denken und Sich-Besinnen in dieser Weise auf. Anders ist es mit der getrennten Seele; ihr Sein ist ohne Körper, folglich auch ihre Wirksamkeit ohne Körper. Sie denkt durch sich selbst in der Weise der gänzlich getrennten Substanzen[4].

---

1) a. a. O. c. LXXXI.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Indicien davon giebt es schon in diesem Leben. Die Seele, stark beschäftigt mit dem eigenen Leib, wird schwächer zum Verständnis von Höherem; umgekehrt macht die Enthaltsamkeit, welche die Seele von den leiblichen Ergötzungen abzieht, die Menschen vorzüglich geeignet zum Denken. Im Schlaf, wenn die leiblichen Sinne ruhen, und die Säfte und Dämpfe nicht verwirrend im Wege stehen, nehmen die Seelen manches, was die menschliche Vernunft überschreitet, durch Eindruck von oben betreffs der Zukunft auf. Noch mehr geschieht dies in Ohnmacht und Extase, je größer die Zurückziehung der Seele von den Sinnen ist. Die menschliche Seele steht nämlich gleichsam auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, je mehr sie vom Unteren weggeht, desto mehr naht sie dem Oberen; völlig geschieden vom Leib, wird sie in der Art ihres Denkens den getrennten Substanzen vollkommen ähnlich werden und reichlicher deren Einfluß erfahren [1].

Somit geht zwar unser Denken in der Weise des gegenwärtigen Lebens mit dem Leibe zugrunde, dafür tritt aber eine höhere Weise des Denkens ein. Auch Sich-Erinnern bleibt nicht nach Aristoteles, außer in dem Sinne, daß die Seele das noch denkt, was sie im Leben kennen gelernt hat. Auch Gefühle bleiben nur, soweit sie rein geistig sind, wie Freude an der denkenden Betrachtung, Liebe im Sinne der Freundschaft u. s. w. [2].

Auferstehung.

Der natürliche Zustand der menschlichen Seele ist die Vereinigung derselben mit einem Leib als dessen Form. Der getrennte Zustand, als nicht naturgemäß (contra naturam), kann nicht ewig dauern, folglich muß die Seele wieder mit einem Leib geeint sein [3].

Die Seele, vom Körper geschieden, ist in gewissem Sinne unvollkommen, es fehlt ihr etwas. Sie kann also nur vollkommen und glücklich werden, wenn sie mit dem wiederhergestellten Körper geeint wird [4].

1) a. a. O. c. LXXXI.
2) Ebendaselbst.
3) a. a. O. l. IV, c. LXXIX.
4) Ebendaselbst.

Kraft der göttlichen Vorsehung muß Strafe für die Sünder, Belohnung für die Guten sein. Diese endgültige Belohnung und Bestrafung tritt nicht ein in diesem Leben, also muß eine erneute Verbindung von Seele und Leib angenommen werden, damit der Mensch an Leib und Seele belohnt und bestraft werden kann [1].

Aus der Summa theologica sind die Hauptgedanken:

Seele nennt man das Fundamentalprinzip des Lebens, Leben selbst zeigt sich in doppelter Funktion, als Erkennen und als Bewegen. Der Körper als Körper kann nicht Prinzip des Lebens sein, denn nicht jeder Körper ist lebendig. Also muß eine besondere Beschaffenheit des Körpers, eine aktuelle Form desselben, das Lebensprinzip sein [2].

Die Seele als Prinzip der Denkthätigkeit ist ein unkörperliches und für sich seiendes Prinzip.

Der Mensch kann nämlich durch sein Denken die Naturen aller Körper erkennen; was einiges erkennen kann, darf nichts von demselben in seiner Natur haben, sonst würde dies die Erkenntnis des anderen hindern. Die Zunge des Kranken, welche mit galligem und bitterem Saft infiziert ist, kann Süßes nicht auffassen, alles erscheint ihm bitter. Hätte also das denkende Prinzip die Natur irgendeines Körpers an sich, so könnte es nicht alle Körper erkennen, denn jeder Körper hat eine bestimmte Naturbeschaffenheit. Ebenso ist es unmöglich, daß die Seele durch ein Körperorgan denkt; denn die bestimmte Natur jenes Körperorgans würde die Erkenntnis aller Körper hindern, sowie, wenn eine bestimmte Farbe nicht bloß in der Pupille, sondern auch in einem Glasgefäß ist, die eingegossene Flüssigkeit von derselben Farbe erscheint. Das Denkprinzip, welches Verstand (mens) oder Geist (intellectus) genannt wird, hat daher eine Thätigkeit an sich, an welcher der Körper nicht teil hat. Es kann aber nichts an sich

1) a. a. O. l IV, c. LXXIX.
2) Summa theologica, Pars I, qu. LXXV, art. I.

thätig ſein, wenn es nicht für ſich exiſtiert, thätig iſt nur ein aktuell Seiendes. Der Körper iſt zur Thätigkeit des Verſtandes erforderlich, nicht als ein Organ, durch welches ſolche Thätigkeit ausgeübt wird, ſondern in der Weiſe eines Objektes (Beziehungspunktes); denn das Vorſtellungsbild verhält ſich zum Verſtand, wie die Farbe zum Geſichtsſinn. Des Körpers in dieſer Weiſe bedürfen, hebt nicht auf, daß der Verſtand für ſich exiſtiert; ſonſt würde auch das Tier nicht für ſich exiſtieren, weil es äußere ſinnliche Dinge zur Empfindung bedarf [1].

Nur das Denken (im engeren Sinne) wird von den Thätigkeiten der Seele ohne Körperorgan ausgeübt. Das Denken wird daher nicht durch ausgezeichnete Denkobjekte unfähig zum Denken, wie die Sinne durch ſtarke Sinneseindrücke leiden, ſondern je Größeres es faßt, deſto beſſer kann es Kleineres nachher verſtehen. Körperliche Ermüdung beim Denken iſt nur ſekundär, ſofern der Verſtand die Thätigkeit ſinnlicher Kräfte bedarf, durch welche ihm die Vorſtellungsbilder vorbereitet werden [2].

Die Seele hat nichts Materielles an ſich. Denn hätte ſie Materielles an ſich, ſo würden die Formen der Dinge als individuelle in ihr aufgenommen, und ſo würde ſie nur das Einzelne erkennen (dieſen Stein, nicht aber den Begriff Stein überhaupt); denn die Materie iſt das Individuationsprinzip der Formen [3].

Die menſchliche Seele iſt als intellektives Prinzip unvergänglich. Denn ſie iſt nur Form, einer aktuellen Form kommt aber ihrem Begriff nach das Sein zu. Eine für ſich ſeiende Form kann nicht von ſich ſelbſt getrennt werden, alſo auch nicht aufhören zu ſein. Ferner giebt es nur Vergehen, wo es Gegenſatz giebt. In der Denkſeele giebt es keinen Gegenſatz, die Begriffe der Gegenſätze ſind im Denken nicht Gegenſätze, ſondern das Wiſſen der Gegenſätze iſt ſogar ein und dasſelbe. Ein Zeichen der Unvergänglichkeit iſt auch, daß jedes Ding von Natur wünſcht auf ſeine Weiſe zu ſein. Dieſer Wunſch richtet ſich in den er-

1) a. a. O. art. II.
2) art. III.
3) art. V.

kennenden Weſen nach ihrer Erkenntnis. Nun erfaßt der Verſtand das Sein abſolut und gemäß aller Zeit. Darum wünſcht alles, was Verſtand hat, von Natur immer zu ſein, ein natürlicher Wunſch kann aber nicht nichtig ſein [1].

Zuſammen mit einem Vorſtellungsbild zu denken iſt die der menſchlichen Seele eigentümliche Bethätigung, ſofern ſie einem Körper geeint iſt. Vom Körper getrennt, wird ſie eine andere Weiſe des Denkens haben, ähnlich anderen vom Körper getrennten Subſtanzen [2]. (Die Thatſache, daß das vernünftige Denken höher iſt, als die Sinnesempfindung zeigt verſtändigerweiſe, rationabiliter, es gäbe unkörperliche, bloß vom vernünftigen Geiſt erfaßbare Dinge [3].)

Über die Eigentümlichkeit des menſchlichen Geiſtes überhaupt läßt ſich Thomas ſo aus: unter den intellektuellen Subſtanzen ſind nach der Ordnung der Natur die menſchlichen Seelen die unterſten; die Vollkommenheit des Univerſums erforderte nämlich, daß es verſchiedene Grade in den Dingen gäbe. Ebendeshalb können die menſchlichen Seelen das Allgemeine nur mit Hilfe des Einzelnen vollkommen erkennen, das Allgemeine für ſich hat für ſie leicht etwas Vages und Verworrenes. Die höheren Geiſter dagegen erkennen, je höher ſie ſind, deſto mehr aus wenigen, aber umfaſſenderen Allgemeinbegriffen die Dinge, Gott durch ſein einheitliches Sein ſogar alles. Für die menſchliche Seele war daher die Vereinigung mit einem Körper das Beſſere. Die natürliche Weiſe der Erkenntnis für die Seele iſt daher, zu erkennen durch Hinwendung zu Vorſtellungsbildern; zu erkennen ohne Hinwendung zu Vorſtellungsbildern, iſt für die menſchliche Seele nicht natürlich (praeter naturam), gerade wie es außer dem Begriff ihrer Natur liegt, vom Körper getrennt zu ſein [4].

Die näheren Vorbedingungen des eigentlichen Denkens ſind: die Phantaſie oder Bilderkraft (imaginatio) iſt gleichſam der Schatz, der durch die Sinne aufgenommenen Formen (Bilder der

1) a. a. O. art. VI.
2) Ebendaſelbſt.
3) a. a. O. qu. L, art. I.
4) a. a. O. qu. LXXXIX, art. I.

Dinge). Für Auffassung der Vorstellungsbeziehungen (intentiones), welche nicht durch die Sinne erhalten werden, daß z. B. das Schaf vor dem Wolf als seinem natürlichen Feind flieht, der Vogel Halme zum Nestbau sammelt, dient außerdem die Schätzungskraft (vis aestimativa), zur Aufbewahrung derselben die Gedächtniskraft (vis memorativa); denn nützlich und schädlich ist bei den Tieren Ausgangspunkt der Erinnerung. Diese Nebenauffassungen (schädlich, nützlich) beruhen bei den übrigen Tieren auf natürlichem Instinkt, beim Menschen auf einer gewissen Vergleichung (collatio). Beim Menschen wird daher die natürliche Schätzungskraft Denkkraft (cogitativa) genannt, welche durch einen gewissen Vergleich diese Nebenauffassungen hinzufindet; sie heißt auch die Vernunft für das Einzelne; denn sie vergleicht die Einzelauffassung, wie die Denkvernunft die allgemeinen Auffassungen vergleicht. Die Ärzte weisen jener ein bestimmtes Organ zu, nämlich den mittleren Teil des Kopfes [1].

Der menschliche Intellekt abstrahiert die Form von einer Einzelmaterie, welche ihm die Vorstellungsbilder vorstellen, und kommt so zu einiger Erkenntnis des Immateriellen. So braucht man bei der Farbe nicht an den farbigen Apfel zu denken, so kann man, was zum Artbegriff Stein, Mensch, Pferd gehört, betrachten ohne die Einzelindividuen, das heißt eben, das Allgemeine vom Besonderen, den Vernunftbegriff von den Vorstellungsbildern abstrahieren [2].

Zur selben Potenz (Kraft) im Menschen gehört dabei die unmittelbare Erfassung einer Denkwahrheit (intelligere) und das Fortgehen von einem Gedachten zum anderen, um eine Denkwahrheit zu erkennen (ratiocinari) [3].

Die Auferstehung hatte Thomas im Kommentar zum Lombarden so bewiesen; Einige brauchen ein Leben nach diesem nicht anzunehmen, weil der Mensch sein Ziel, die Glückseligkeit, im gegenwärtigen Leben erreichen kann. Aber diese Ansicht wird mit hinreichender Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen durch die Mannig-

1) a. a. O. qu. LXXVIII, art. IV.
2) a. a. O. qu. LXXXV, art. I.
3) a. a. O. qu. LXXIX, art. VIII.

faltigkeit des Glückes, die Schwäche des menſchlichen Körpers, die Unvollkommenheit und Unbeſtändigkeit von Wiſſen und Tugend, durch alles dies wird die Vollkommenheit der Glückſeligkeit gehindert. Da nun nach Ariſtoteles die Seele mit dem Körper wie die Form mit der Materie geeint iſt, ſo muß man, wenn im gegenwärtigen Leben der Menſch nicht glückſelig ſein kann, die Auferſtehung annehmen [1].

21.

Nähere Darlegung der Unſterblichkeitslehre des Duns Scotus [2].

Nach Duns iſt die Unſterblichkeit der Seele wohl wahrſcheinlich, aber nicht philoſophiſch beweisbar. Gewiß iſt es aus der Erfahrung jedes Einzelnen, daß er ein von Wahrnehmung und ſomit von einem beſtimmten körperlichen Organ unabhängiges Denken hat. Dies hat Ariſtoteles als unſterblich bezeichnet, aber mehr in der Weiſe einer überkommenen Anſicht, denn daß er es bewieſen hätte. Im Gegenteil, da er die Seele als Form des Leibes bezeichnet, ſo kann ſie ihn nicht überdauern; denn dem aktiven Prinzip muß in der Natur immer ein paſſives entſprechen und umgekehrt. Daher ſucht Duns die aus Ariſtoteles gezogenen Beweiſe für die Unſterblichkeit ausführlich zu widerlegen. Die Sterblichkeit der Seele ſtürzt auch die Moral nicht um.

Die Vernunftgründe für die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe ſind gleichfalls nicht ſtichhaltig. Selbſt die Schrift gebraucht für die Auferſtehung bloß Wahrſcheinlichkeitsgründe. Die religiös-ſittlichen Gründe ſind nach Duns darum bloß wahrſcheinlich, weil überhaupt die Wirkſamkeit und Ordnung Gottes im letzten Grunde zufällig iſt, d. h. von ſeinem abſolut freien,

1) Summa theologica, Supplementum tertiae partis ex scripto in IV sententiarum collectum, qu. LXXV, art. I.

2) Reportata Parisiensia.

grundloſen Willen abhängt, an ſich auch anders ſein könnte, es ſomit hier keine innere Notwendigkeit giebt. Darum haben notwendige, aus ſich ſelbſt einleuchtende Prinzipien, wie ſie aller Beweis vorausſetzt, hier nicht ſtatt.

Die Hauptſätze ſind:

Im Weſensbegriff des Menſchen liegt das Denken. Jeder Menſch erfährt in ſich, daß er denkt, und daß ſein Denken eine Thätigkeit iſt, die nicht an irgendein Organ gebunden iſt. Jedes Organ nämlich geht nur auf ſeine beſtimmte Gattung (Geſichts-, Gehörs- u. ſ. w. Wahrnehmungen) und auf beſtimmte Gegenſätze innerhalb dieſer Gattungen (Weiß, Schwarz, Süß, Bitter, Warm, Kalt u. ſ. w.); das Denken aber geht auf das Sein (ens) im allgemeineren und umfaſſenderen Sinne, als das Sinnliche iſt. Daher giebt es auch Metaphyſik als natürliche Wiſſenſchaft vom Sein überhaupt als Sein [1].

Es giebt noch einen anderen Unterſchied zwiſchen Denken und Wahrnehmen. Das Organ der Wahrnehmung wird durch ein ausgezeichnetes Objekt ermüdet und zerſtört, das Denken aber wird um ſo ſtärker und kräftiger, je höher ſeine Gegenſtände ſind. Daher heißt es intelligere, d. i. Innenleſen und aus dem Sinnlichen der Organe herausziehen [2].

Der Menſch, zu deſſen Weſen das Denken gehört, muß eine Empfänglichkeit (receptivum aliquod) für das Denken haben. Dieſe Empfänglichkeit kann nicht der Körper ſein, nicht ein Teil des Körpers, kein Organ; folglich iſt es entweder die Seele allein, oder der ganze Menſch vermittelſt der Seele. Auf alle Fälle iſt ſomit die Denkſeele die Weſenseigenſchaft des Menſchen, denn die Weſenseigenſchaft des Denkens muß in uns ſein [3].

Glückſeligkeit iſt die eigentümliche Bethätigung des Menſchen nach Ariſtoteles, ſie beſteht in der Theorie, der Erkenntnis der höchſten Urſachen, nämlich Gottes und der ſeligen Engel. Die Glückſeligkeit iſt aber innerer Zweck und innere Vollkommenheit

---

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, scholium I.
2) Ebendaſelbſt.
3) Ebendaſelbſt.

des Menſchen, folglich muß dieſer Zweck in uns ſein, alſo auch die theoretiſche Anlage oder das Denken [1].

Darum war es bei den Philoſophen nie zweifelhaft, daß der Menſch ſeinem inneren Weſen nach ein vernünftiges Lebeweſen ſei, und das Vernünftige wird nicht bloß in ein Verhältnis zu Äußerem geſetzt; das Innere muß auch ſtets dem Äußeren voraufgehen [2].

Der Satz aber, daß die Denkſeele von Natur ein unvergängliches Weſen ſei, ſcheint mir nicht durch natürliche Vernunft bekannt, und kann nicht aus Ariſtoteles bewieſen werden.

Ariſtoteles hatte einige Prinzipien, aus denen die Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit der Seele zu folgen ſchien, und hatte einige, aus welchen das Gegenteil zu folgen ſchien. Daher war er nicht gewiß über das Weſen des Menſchen, und die Fortdauer, von der er ſpricht, heißt daher nicht mehr, als daß das Denken bei ſeiner Thätigkeit kein Organ brauche. Wie der rechte Winkel immer in einer Materie iſt, ſo das, womit der Menſch denkt (Metaphys. VII, c. 10). Zu ſagen, daß die Seele denke, iſt nach ihm nicht anders, als wollte man ſagen, die Seele webe oder baue (de anima I, c. 4). Nicht die ganze Seele, ſondern ein Teil von ihr iſt es vielleicht, welcher den Körper überdauert (Met. XII, 3). Überall drückt er ſich über ihre Fortdauer ungewiß und zweifelnd aus. Hätte er ſie für ſchlechthin unvergänglich erklärt, ſo hätte er damit alle ſeine Grundſätze über die Naturdinge zerſtört. Überdauerte die Seele den Leib, ſo wäre die Seele nicht die Form des Leibes, noch auch ein Teil, ſondern ein Ganzes, was er ſelbſt verwirft (Met. VII, 17). Iſt die Denkſeele die eigentümliche Form des Leibes und nicht des Ganzen (des aus Leib und Seele zuſammengeſetzten Menſchen), ſo würde er mehr in Übereinſtimmung mit ſich geblieben ſein, wenn er ſie für ſterblich erklärt hätte [3].

Daher iſt die Trennbarkeit der Seele vom Leib bei Ariſtoteles bloß gemeint von der Nichtgebundenheit des Denkens an ein

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. I.
2) Ebendaſelbſt.
3) Ebendaſelbſt schol. III.

Organ, denn mit dem Organ wird auch die daran gebundene Denkthätigkeit geschwächt; im Gegensatz dazu ist die Denkseele unvergänglich, weil nicht schwächbar durch Zusammenhang mit einem Organ [1].

Man kann nicht schließen: wenn schlechthin unvergänglich in ihrer Wirksamkeit, dann ist die Seele auch schlechthin unvergänglich. Denn die Seele ist nicht schlechthin unvergänglich in ihrer Wirksamkeit nach Aristoteles; denn wiewohl nicht gebunden an ein Organ im Denken, vergeht doch das Denken, wenn etwas Inneres vergeht (de anima I, 4) [2].

Denn die Wirksamkeiten sollen abhängen vom Ganzen, also von Leib und Seele zusammen; wenn also die Potenz des Denkens vergeht, so vergeht auch das Denken. Überdies ist die Wirksamkeit natürlich und eine natürliche Vollkommenheit des Leibes, also mit ihm vergänglich. Denn Aristoteles hat selbst mit ausdrücklichen Worten keine Form von außen, sondern bloß eine von innen, aus der Potenz der Materie herausgezogene und in diese vergängliche, angenommen [3].

Für sich vergeht die Denkseele freilich nicht, weil überhaupt der Teil nicht für sich vergeht, wie auch nicht für sich erzeugt wird; aber er vergeht mit beim Vergehen des Ganzen [4].

Der natürliche Wunsch, immer zu leben, ist nichts als eine natürliche Neigung dazu. Diese Neigung hat nach Aristoteles (de gener. an. II, 1) die Natur immer, aber Materie und Form vermögen nicht immer das Sein des Zusammengesetzten fortzuerhalten [5].

Man darf nicht sagen: der Mensch erwähle die Unsterblichkeit, eine Wahl des Unmöglichen sei aber nicht denkbar. Denn Wollen = Begehren kann ich alles Vorgestellte, auch das Irrtümliche, sowohl Mögliches als Unmögliches. Das Wollen geht nach Aristoteles (Eth. III, 4) auch auf Unmögliches, nur die

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst.

Wahl geht auf das Mögliche, zu welchem angemessene Mittel zu finden sind. Aber die Möglichkeit der Unsterblichkeit wäre erst zu beweisen, weil diese nicht durch das natürliche Licht und die natürliche Vernunft bekannt ist. Gewollt, begehrt kann daher die Unsterblichkeit werden, aber nicht in wirksamer Weise und nicht infolge einer überlegenden Wahl. Denn diese richtet sich gemeiniglich nach der Vorschrift der gesunden Vernunft, die Vorstellung der Unsterblichkeit aber ist bloß gegründet auf Induktion oder Glauben [1].

Daß die Natur das Bessere erstrebt, und es besser ist, zu sein, als nicht zu sein, sagt wohl Aristoteles (de gener. an. II, 1), aber er kommt von da nicht zur individuellen Unsterblichkeit, sondern zur Erhaltung der Gattung. Aristoteles würde daher nicht das Individuum Mensch, sondern die Art Mensch als unsterblich ansetzen [2].

Daraus, daß die Materie das Prinzip der Vergänglichkeit ist, folgt nicht, daß alles unvergänglich ist, was keine Materie hat; es genügt zur Vergänglichkeit, daß das Ganze, wozu es gehört, Materie als einen Bestandteil habe. So etwas vergeht zwar an sich nicht, aber mit dem Ganzen vergeht es, wie auch die accidentellen Formen vergehen. Ist die menschliche Seele als Form des Leibes unvergänglich, dann müßten mit demselben Recht auch alle Formen der Materie unvergänglich sein [3].

Der Ausspruch des Aristoteles: vielleicht überdauert die Seele den Leib (Met. XII, 3), ist zweifelnde Behauptung und nicht Beweis. Nicht alles, was Aristoteles sagt, ist Beweis; die Philosophen haben vieles gesagt, was sie von früheren Philosophen überkommen haben, überzeugt von deren wahrscheinlichen und nicht immer beweisenden Gründen. Sachlich ist es wohl richtig, wenn man irgendwo von Philosophen gesagt findet, die Seele sei unsterblich; auch wahrscheinlicher ist dieser Schluß, als sein Gegenteil [4].

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.

Der Satz des Aristoteles (de gen. an. II, 3), daß der Denkgeist von außen komme, steht vereinzelt da. Aristoteles behauptet so etwas sonst nie. Dort sagt er es entweder wegen der Nichtgebundenheit des Denkens an ein Organ, oder zweifelnd im Sinne anderer. Wäre die Seele schlechthin von außen, so würde sie der Philosoph nicht als eigentümliche, natürliche Form des Körpers setzen; denn ein Grundsatz bei ihm ist, daß aus nichts nichts wird, und daß jeder passiven Potenz in der Natur eine aktive Potenz in der Natur entspricht. Als eigentümliche Form eines organischen Körpers muß sie vergehen, wenn das Ganze vergeht [1].

Man darf nicht schließen (wegen Eth. III, 11 und IX, 8): der Tugendhafte muß unter Umständen den Tod wählen, dies würde er nach gesunder Vernunft nicht thun dürfen, wenn damit der Verlust des ganzen menschlichen Seins für ihn einträte. Denn der Philosoph hat darauf schon geantwortet, daß es besser sei, ein Jahr tugendhaft leben, als viele Jahre lasterhaft. Der Tugendhafte wählt unter Umständen den Tod als das Bessere, selbst für den Fall Bessere, daß mit dem Tod alles aus wäre [2].

Man hat gefragt: wenn die Seele vergänglich ist, ist sie es an sich oder mit anderem zusammen? Die Antwort ist: die Seele kann an sich vergehen, wie sie an sich entsteht; denn wessen Ganzes an sich entsteht und vergeht, dessen Teile entstehen und vergehen auch an sich. Die Seele kann aber auch per accidens vergehen, denn sie vergeht mit dem Untergang des Ganzen. Außerdem hat man dabei angenommen, daß das Sein der Seele das Sein des Ganzen, des Menschen, sei. Diese Annahme ist falsch; denn dann müßte die bloße spezifische Differenz die vollständige Definition des Menschen sein und vollkommen sein Sein ausdrücken, was nach Aristoteles falsch ist [3].

Es kann zwar etwas nicht zugleich sein und nicht sein, so lange es ist; es kann aber anfangen und aufhören zu sein, so

---

1) a a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.

2) Ebendaselbst.

3) Ebendaselbst.

daß Sein bei ihm der terminus a quo und Nichtsein der terminus ad quem seiner Veränderung ist [1].

Schlechthin unvergänglich kann nichts sein außer Gott; sonst könnte Gott eine Seele oder einen Engel oder auch eine einfache Substanz nicht vernichten, was falsch ist. Denn nicht alles Vergehen besteht in einer Trennung eines Positiven von einem Positiven [2].

Die Seele ist zwar für sich, aber nicht in jedem Sinne. Sie ist für sich, sofern sie ihr Sein von Gott hat und keinem anderen mitteilt. Sie ist nicht für sich in dem Sinne, daß sie für sich subsistiert; sie ist für sich nur in dem Sinne, daß sie kein Accidens von etwas ist. Kein Accidens des Leibes sein, ist aber noch nicht so viel wie: vom Leibe unabhängig sein. Die Form des Feuers ist kein Accidens der Materie und doch von ihr abhängig. Alle Formen, auch die substanzialen, hängen ab von Gott, und sind darum doch nicht Accidentien Gottes oder des Universums [3].

Einen notwendig zwingenden Beweis für die Unsterblichkeit sehe ich daher nicht, aber das Wort des Erlösers (Matth. 10) verbürgt sie uns [4].

Die Auferstehung ist keineswegs beweisbar. — Nach Aristoteles nicht; denn nach ihm kann etwas seiner Natur nach Vergängliches durch keine Kraft unvergänglich werden, der Körper ist aber seiner Natur nach vergänglich, weil zusammengesetzt aus Gegensätzen, von denen einer den andern zerstört [5].

Man kann auch nicht sagen, die Seele sei unvollkommen in ihrer Trennung vom Leibe. Denn die Seele ist die Form des Körpers und nicht seine Materie, sie empfängt daher keine Vervollkommnung im Ganzen (im Menschen), folglich ist sie getrennt vom Körper gerade so vollkommen wie geeint mit ihm [6].

---

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. III.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) Ebendaselbst schol. IV.
6) Ebendaselbst.

Die Seele hat zwar eine natürliche Neigung zum Leib, ihm ihre wesentliche Vollkommenheit mitzuteilen, aber darum wäre die Nichtvereinigung der Seele mit einem Leib nicht gegen den Begriff derselben, da sie aus der Vereinigung mit ihm keine Vollkommenheit empfängt, gerade wie Gott nicht unvollkommener in sich wäre, wenn er nie seine Vollkommenheit nach außen mitteilte. Beide (Seele, Gott) könnten in sich bleiben, ohne ihre Vollkommenheit mitzuteilen [1].

Durch die Vereinigung der Seele mit dem Leib erwirbt die Seele mit Hilfe der Sinne Wissenschaft; hat sie diese erworben, so behält sie dieselbe und braucht Körper und Sinne nicht weiter [2].

Daß die vernünftige Seele unsterblich ist, daß sie nicht immer ohne Leib bleiben wird, sind keine durch das natürliche Licht bekannten Sätze, denn sie sind nicht streng beweisbar, sondern nur wahrscheinlich [3].

Darum gebraucht der Apostel Paulus für die Auferstehung auch bloß wahrscheinliche Argumente: unser Glaube wäre leer ohne die Auferstehung, unser Leben das elendeste ohne Hoffnung über dasselbe hinaus. Nun widerstrebt es uns (est inconveniens), daß unser Glaube leer, unser Leben das elendeste sei, also giebt es Auferstehung und Hoffnung über unser gegenwärtiges Leben hinaus. Dies Argument ist bloß wahrscheinlich, nicht schlechthin notwendig, denn da es nur einen Weltregierer giebt, so wäre es unbillig, daß es den Frommen oft schlecht und den Bösen oft gut geht, falls kein anderes Leben zu hoffen wäre [4]. (Nach Duns ist die Allmacht Gottes im christlichen Sinne nur Glaubenssatz, philosophisch beweisbar ist nur der aristotelische Gott [5]. Der nach dem Glauben allmächtige Gott konnte die Dinge viel besser machen, als er sie gemacht hat, wegen seiner absoluten Freiheit war er es ihnen aber nicht schuldig [6].)

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. IV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) a. a. O. l. I, Dist. XLII, qu. II, schol. I.
6) a. a. O. l. I, Dist. XLIV, qu. II, schol.

Auch der Vergleich des Todes mit dem Samenkorn ist bloß, und zwar kein genau zutreffendes, Gleichnis; denn das Samenkorn bleibt nach Tod und Fäulnis in der Erde nicht dasselbe wie vorher [1].

Auch die Todesfurcht ist kein Beweis des natürlichen Verlangens nach Unsterblichkeit. Jeder Mensch flieht natürlicherweise die ihm auferlegte Todesstrafe wie jede Strafe, und erstrebt sein Sein, aber daraus folgt nicht, daß er es immer und ins Unendliche thun wird [2].

Der Mensch kann auch seinen Zweck in diesem Leben erreichen; denn dieser Zweck ist nach dem Philosophen die Spekulation. Das Ziel des Menschen als Schauen Gottes *nach* diesem Leben ist nur offenbart, nicht natürlich gewußt [3].

Auch als Erhaltung der Seelen zur Vollständigkeit der Welt kann die Unsterblichkeit nicht gefordert werden; denn das Aufhören des Menschengeschlechts, worauf jener Satz sich stützt, ist selbst Glaubenswahrheit, die Philosophen dachten sich das Menschengeschlecht auf der Erde ewig [4].

Das Weltgericht kann wie die Auferstehung nicht aus natürlicher Vernunft bewiesen werden, sondern ist ein Glaubensartikel. Es giebt aber Gründe der Angemessenheit (rationes congruae) dafür, daß eine Trennung der Guten und Bösen stattfinde in jenem Leben, wo kein Guter mehr (durch Leiden) geübt, kein Böser mehr bekehrt wird; denn es ist angemessen, daß Gott seine Gerichte offenbart, und daß eine feierliche Rückführung der Dinge zu Gott statt habe [5].

Unter Beweisen versteht Duns, wie Aristoteles, die logisch denknotwendige Ableitung von Sätzen aus anderen und dieser

1) a. a. O. l. IV, Dist. XLIII, qu. II, schol. IV.
2) Ebendaselbst.
3) Ebendaselbst.
4) Ebendaselbst.
5) a. a. O. l. IV, Dist. XLVII, qu. I, schol. I.

wieder aus anderen, bis man auf Grundſätze kommt, d. h. auf Sätze, die aus ſich ſelbſt einleuchten [1].

22.

Die Beſtreitung der Unſterblichkeitsbeweiſe durch Pomponatius [2].

In Pomponatius iſt ein nüchterner Blick für die erfahrungsmäßige Wirklichkeit als Ausgangspunkt des Philoſophierens. Dieſer läßt ihn frei von überkommenen Anſichten über Natur und Beſtimmung des Menſchen den Beweiſen für Unſterblichkeit ins Angeſicht ſehen, wie ſie Thomas aus Ariſtoteles zurechtgemacht hatte. Die Vorausſetzung iſt dabei die Identität von Denkſeele und Sinnenſeele; dieſe wird daher aus der Erfahrung in Übereinſtimmung mit Thomas im voraus feſtgeſtellt. Dann aber werden die Beweiſe für die Unſterblichkeit beſtritten im Zuſammenhang mit einer andern als der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Auffaſſung von Weſen und Ziel des Menſchen. In der Erfahrung ſieht man ſehr wenige der philoſophiſchen Erkenntnis leben, ſehr viele aber der ſinnlichen Seite der menſchlichen Natur. Die philoſophiſche Erkenntnisfähigkeit des Menſchen iſt überdies ſehr ſchwach und gering, und lauter Philoſophen würden die Exiſtenz der Menſchheit unmöglich machen. Aus allem dieſem iſt zu ſchließen, daß das Ziel des Menſchen nicht die Spekulation iſt, auch nicht die Technik als beſondere Talentbildung. Wohl aber kann es die praktiſche Moral ſein; denn dieſe iſt unbedingtes Erfordernis für die Menſchheit und ihre Erhaltung, ſie ſoll und kann jeder einzelne vollſtändig haben. Die Moral iſt auch das wahre Glück des Menſchen, ſie giebt die Getroſtheit und Ruhe,

1) a. a. O. Prolog. l. I, qu. I, art. I.

2) Petri Pomponatii tractatus de immortalitate animae, edidit etc. Bardili, Tubingae 1791.

welche die Seligkeit unſeres Lebens iſt. Weil wir dieſe Moral, welche er nach Plato (Republik) und Ariſtoteles (Ethik) denkt, vollkommen als Menſchen haben können, darum erreichen wir unſere Beſtimmung hienieden vollſtändig. Eine Unſterblichkeit brauchen wir nicht für die Moral, die Ausſicht auf Belohnung in einem jenſeitigen Leben dient eher zur Verunreinigung der Moral und ihres Tugendglücks. — So ſehr man den klaren Blick des Pomponatius für die erfahrungsmäßige Wirklichkeit anerkennen muß, ſo verfällt er doch auch in den Fehler ſolcher Männer der Wirklichkeit; er verwandelt das Thatſächliche unſerer Erfahrung in ein Begrifflich-Notwendiges. Weil wir unſere Seele jetzt nur kennen als auf Anregung hin thätig, darum iſt ihm dies Notwendigkeit bei ihr, und eine weitere Anregung nach der jetzigen Wirklichkeit nicht denkbar, obwohl er Seiten in ihr, welche über Empfindung hinausgehen, alſo das Ideale in ihr, nicht leugnet. Die Frage, was denn aus dieſem ſelbſtändigen Weſen der Seele nach dem Tode werden ſoll, hat er ſich gar nicht geſtellt, weil er neben theoretiſcher Leugnung der Unſterblichkeit doch an dieſelbe glaubt.

Die Hauptgedanken ſind:

Der Menſch iſt nicht einfacher, ſondern vielfacher Natur, ſtehend zwiſchen Sterblichem und Unſterblichem; jenes, weil er ſozuſagen drei Seelen hat, Lebenskraft, Sinnlichkeit und Denken; dieſes, weil er ſterbliche und unſterbliche Natur in ſich befaßt [1].

Dieſe vielfache Natur wird durch den Willen des Menſchen zu einer beſtimmten einzelnen, durch Hingabe an eine derſelben. Einige wenige Menſchen ſind faſt ganz Vernunft, denken ſomit göttlich; andere ſind ganz Lebenskraft und Sinnlichkeit, gleichſam Tiere; andere ſind reine Menſchen, es ſind die moraliſch Tugendhaften, nicht ganz Denken, nicht ganz Körper. Dieſe drei Arten ſind natürlich vielfach gemiſcht und mit Übergängen zu denken [2].

Der Menſch iſt eine wirkliche Einheit laut des Selbſtbewußtſeins und der inneren Erfahrung. Leib und Seele verhalten ſich nicht wie Bewegtes und Beweger, denn das ergäbe nicht die

1) a. a. O. Kap. I, S. 2 u. 3.
2) Ebendaſelbſt S. 3 u. 4.

thatſächliche Einheit, ſondern bloß eine wie Wagen und Ochſen. Es giebt auch nicht mehrere Formen im Menſchen, etwa eine eigene Form der Sinnenſeele und eine eigene der Denkſeele; denn dann würde doch die thatſächliche Einheit aufgehoben, ich, der Schmerz empfinde, und ich, der über die Mittel zur Linderung des Schmerzes nachdenke, wäre nicht dieſelbe ſubſtantiale Form, ſondern jene die Sinnesform, dieſe die Denkform [1].

Der Satz von der Unſterblichkeit der Seele ſteht feſt als Glaubensſatz durch Gott ſelbſt in der heiligen Schrift; es handelt ſich bloß um die angeblichen Beweiſe aus natürlicher Vernunft [2].

Nach Thomas iſt Sinnes- und Denkſeele im Menſchen ein und dasſelbe. Dies iſt richtig, aber unrichtig ſeine Gründe für die Unſterblichkeit derſelben. Die Unſterblichkeit wird geſchloſſen daraus, daß dieſes Weſen alle materiellen Formen aufnimmt, daß das in ihr Aufgenommene aktuell Gedachtes iſt, daß ſie kein leibliches Organ braucht, daß ſie nach Ewigem und Himmliſchem ſtrebt. Allein die Sterblichkeit der nämlichen Seele läßt ſich gleichfalls beweiſen, wenn man auf andere Seiten ihrer Wirkſamkeit ſieht: ſie wirkt materiell als Lebenskraft, ſie nimmt nicht alle Formen auf als Sinnlichkeit, ſie braucht als ſolche ein leibliches Organ, ſie ſtrebt nach Zeitlichem und Vergänglichem. Es läßt ſich demnach mit ebenſo viel Recht ihre Unſterblichkeit, wie ihre Sterblichkeit beweiſen [3].

Da nun aber viel mehr Thätigkeiten der Seele der Seite angehören, welche auf Sterblichkeit deutet, und a potiori fit denominatio, ſo müßte die Seele eigentlich ſchlechtweg als ſterblich bezeichnet werden [4].

Für Unſterblichkeit zeugen nämlich nur zwei Vermögen, Vernunft und Wille, für Sterblichkeit die unzähligen der Sinnlichkeit und der bloßen Lebenskraft. Der thatſächliche Befund der Menſchheit in allen bewohnbaren Erdſtrichen zeugt gleichfalls hierfür.

---

1) a. a. O. Kap. VI, S. 22 u. 23.
2) Kap. VIII, S. 28.
3) Kap. VIII, S. 28—29.
4) Ebendaſelbſt S. 29—30.

Viel mehr Menſchen ſind in ihrem Leben ähnlich den Tieren, als entſprechend der Definition Menſch; vernünftige finden ſich ſehr ſelten, und dieſe ſind es bloß verglichen mit den anderen ſehr tieriſchen. Das Denken ſelbſt nicht nur über Gott, ſondern auch über die äußere Natur iſt dunkel und ſchwach, mehr Unwiſſenheit als Erkenntnis. Überdies wird wenig Zeit dem Denken, viel dem Leib gewidmet, ſelbſt von den Denkenden [1].

Die Urſache dieſes Zuſtandes muß als eine natürliche angenommen werden, denn es war immer ſo, nur mit kleinen Schwankungen von mehr und minder; folglich iſt der Menſch von Natur mehr ſinnlich als unſterblich [2].

Daß die Seele unſterblich ſei, iſt kein an ſich ſelbſt bekannter Satz; durch welche Evidenz ſoll ſeine Wahrheit erkannt werden? [3]

Soll man als Wiſſen haben, daß die Seele trennbar iſt, d. h. für ſich allein exiſtieren kann, ſo muß ſie den Leib nicht bloß nicht als Subjekt, ſondern auch nicht als Objekt (Beziehungspunkt) nötig haben, mindeſtens in irgendeiner ihrer Thätigkeiten. Aber ſowohl Ariſtoteles, als die Erfahrung bezeugt, daß wir nie denken ohne ein Vorſtellungsbild, welche Vorſtellungsbilder bekanntlich alle von der ſinnlichen Wahrnehmung herſtammen [4].

Überdies hängt die menſchliche Seele vom Leib ab ſchon nach ihrem Begriff als verwirklichte Form eines natürlichen organiſchen Körpers [5].

Die Stellung der menſchlichen Seele in der Welt iſt dieſe. Die Natur geht in Übergängen vor; daher giebt es zwiſchen den Weſen, welche einen Körper weder als Subjekt, noch als Objekt, weder als Unterlage, noch als Bedingung erfordern, und zwiſchen den Weſen, welche einen Körper als Unterlage und als Bedingung erfordern, ein Mittelweſen, welches weder ganz immateriell, noch ganz materiell iſt. Dieſes Weſen braucht den Körper nicht als Unterlage, wohl aber als begleitende Bedingung. Dieſes Weſen

1) a. a. O. Kap. VIII, S. 29—30.
2) Ebendaſelbſt S. 30—31.
3) Ebendaſelbſt S. 31.
4) Ebendaſelbſt S. 31.
5) Ebendaſelbſt S. 31—32.

ist der menschliche Geist, welcher zwischen Immateriellem und Materiellem, zwischen reinem Denken und Sinnlichkeit mitten inne steht [1].

Es giebt keine Verwandlung der Seelen in einander, die Sinnlichkeit wird nie reiner Geist oder menschliches Denken, die reinen Geister nie menschliches Denken oder Sinnlichkeit; so kann auch das menschliche Denken nicht in reinen Geist verwandelt werden, was geschehen müßte, wenn es einen Körper weder als Unterlage noch als Bedingung brauchen sollte. Überdies giebt es keine natürliche Erfahrung davon, daß das menschliche Denken noch eine andere Weise habe, als die uns allen bekannte, daß wir nämlich zu jedem Denken ein Vorstellungsbild bedürfen [2].

Denken mit Hilfe eines Vorstellungsbildes, ist somit dem Menschen wesentlich; daraus folgt, daß die menschliche Seele als solche sterblich ist [3].

Wäre die so gedachte menschliche Seele trennbar und für sich existierend, so würde sie entweder keine Wirksamkeit üben, und also müßig sein, oder eine ausüben, dann aber Vorstellungsbilder haben, was gegen die Voraussetzung [4].

Erklärung der Ausdrücke, den Leib als Subjekt und als Objekt brauchen: das Denken braucht den Leib nicht als Subjekt, als totale Unterlage, weil es zwar in ihm ist als eine immanente Thätigkeit, aber nicht in quantitativer und körperlicher Weise. Daher kann das Denken sich auf sich selbst richten, diskursiv sein und allgemeine Begriffe bilden, lauter Thätigkeiten, welche die organischen und ausgedehnten Kräfte nicht zu üben imstande sind [5].

Obwohl nicht quantitativ fungierend, ist das menschliche Denken gleichwohl, mit der Sinnlichkeit verbunden, nicht ganz frei von Materie und Quantität, eben weil es ohne ein Vorstellungsbild nicht denkt. Daher bedarf es den Leib, die Sinnlichkeit, als be-

---

1) a. a. O. c. IX, S. 43.
2) Ebendaselbst S. 46.
3) Ebendaselbst S. 46.
4) Ebendaselbst S. 47.
5) Ebendaselbst S. 48.

gleitende Bedingung, erkennt das Allgemeine nicht schlechthin, sondern immer in und an einem Einzelnen, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß: man bildet sich stets, auch im abstraktesten Denken, ein körperliches Bild (idolum aliquod corporale). Daher ist die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes eine indirekte, und seine ganze Erkenntnis diskursiv, aus Teilen zusammensetzend. Daher ist sein Denken an Raum und Zeit gebunden, ganz entgegengesetzt wie bei den Geistern, welche völlig frei von Materie sind. Das menschliche Denken ist weder völlig an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden, noch auch von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit völlig frei, daher seine Thätigkeit weder gänzlich allgemein, noch gänzlich einzeln, noch gänzlich zeitlich, noch gänzlich zeitlos [1].

Also ist die menschliche Seele eine Form, welche anfängt zu sein mit dem Leib und aufhört zu sein mit dem Leib, und auf keine Weise ohne diesen sein und wirken kann, und keine andere Seins- und Wirkungsweise hat [2].

Vernunft und Wille in uns sind zwar dem immateriellen verwandt, aber in sehr entferntem Grade, wir haben eher Verstand (ratio), als Vernunft (intellectus) [3].

Es giebt sonach drei Arten von lebenden Wesen mit drei Arten des Erkennens. Die Himmelskörper hängen im Erkennen gar nicht vom Körper ab; die Tiere hängen ganz vom Körper ab im Erkennen; die Menschen hängen im Erkennen vom Körper ab, nicht als einer Unterlage, wohl aber als einer begleitenden Bedingung, und erkennen darum das Allgemeine bloß im einzelnen [4].

Zu sagen, das menschliche Denken sei absolut unsterblich, es habe zwei Weisen des Erkennens, eine ohne Vorstellungsbild und eine andere mit Vorstellungsbild, heißt die menschliche Natur in die göttliche verwandeln, was fast an die Verwandlungsmärchen Ovids grenzt [5].

1) a. a. O. c. IX, S. 49.
2) Ebendaselbst S. 52.
3) Ebendaselbst S. 52.
4) Ebendaselbst S. 59.
5) Ebendaselbst S. 59.

Der Menſch iſt gar nicht vernünftig, ſondern verſtändig. Die Vernunft iſt reine einfache Anſchauung, der Verſtand ſchaut an teilend, zuſammenſetzend und in der Zeit, d. h. unvollkommen und in materieller Weiſe, denn es ſind das Bedingungen der Materie [1].

Die Spekulation iſt Ziel des Menſchen, aber nicht des einzelnen als ſolchen, ſondern der Gattung. Man muß das Menſchengeſchlecht als ein Ganzes betrachten, als einen Geſamtkörper mit verſchiedenen, aber ineinandergreifenden Kräften und Vermögen [2].

Alle Menſchen haben ſpekulativen, praktiſchen und techniſchen Verſtand. Alle haben ſpekulativen: ſie haben alle mindeſtens die Prinzipien der theoretiſchen Wiſſenſchaften, Identitätsgeſetz, Gott, Sein, Eins, Wahr, Gut, Naturbegriffe, Mathematik, Rhetorik, Dialektik. Alle haben techniſchen Verſtand: ohne mechaniſche Künſte könnte kein Menſch leben. Alle haben praktiſchen Verſtand, d. h. Verſtand von Sitten, von Staats- und Hausweſen, jeder weiß gut und bös zu unterſcheiden, Glied des Staates und der Familie zu ſein [3].

Der praktiſche Verſtand iſt nach Plato (Republik) und Ariſtoteles (Ethik) der wahrhaft und eigentlich menſchliche [4].

Zu dieſen drei Arten des Verſtandes verhält ſich der Menſch nicht gleich. Der ſpekulative kommt nicht dem Menſchen, ſondern der Gottheit zu nach Ariſtoteles. Daher haben zwar alle Menſchen etwas von ihm, aber genau und vollkommen haben ihn nur wenige. Dieſe wenigen ſind dann der vorzüglichſte Teil des menſchlichen Geſchlechts. Der techniſche Verſtand kommt auch allen Menſchen in etwas zu, aber jeder kann nur eine Seite berufsmäßig in ſich ausbilden und die anderen nicht. Dagegen der praktiſche Verſtand kommt dem Menſchen als Menſchen, jedem Menſchen wahrhaft zu: nach ihm wird der Menſch ſchlechthin gut und böſe genannt, nach dem ſpekulativen und techniſchen aber nicht ſchlechthin, ſondern nur beziehungsweiſe [5].

---

1) a. a. O. c. XII, S. 74—75.
2) c. XIV, S. 89.
3) Ebendaſelbſt S. 89—90. 91—92.
4) Ebendaſelbſt S. 92.
5) Ebendaſelbſt S. 92.

Vom ſpekulativen und techniſchen Verſtand müſſen die Menſchen etwas haben, den praktiſchen Verſtand aber müſſen ſie vollkommen haben. Denn zur Erhaltung des Menſchengeſchlechts iſt es erforderlich, daß jeder Menſch moraliſch tugendhaft ſei und nach Möglichkeit fehlerfrei, und es ſind ihm die Fehler zuzurechnen als ſeine Schuld, in welchem Stande und in welcher Glückslage er ſich auch befinde. Den ſpekulativen und techniſchen Verſtand vollkommen zu haben, iſt weder notwendig, noch möglich, noch angemeſſen für das menſchliche Geſchlecht [1].

Das allgemeine Ziel des Menſchengeſchlechts iſt ſonach, etwas vom ſpekulativen und techniſchen Verſtand zu haben, aber vollkommen zu haben den praktiſchen [2].

Die Glückſeligkeit beſteht daher nicht für das Menſchengeſchlecht überhaupt in der ſpekulativen Fertigkeit, ſondern darin beſteht ſie nur für den vollkommenſten Teil desſelben. Die anderen Teile desſelben ſind darum nicht ganz ohne Glückſeligkeit, indem ſie etwas vom ſpekulativen und techniſchen Verſtande haben können, und vollkommen haben können den praktiſchen, welche Fertigkeit gleichſam jeden Einzelnen zu beſeligen vermag. Der moraliſche Bauer und Handwerker, ob arm, ob reich, iſt glücklich und ſcheidet zufrieden mit ſeinem Los [3].

Das kleinſte Stück Wiſſen und Tugend iſt allen ſinnlichen Freuden und allen Königsthronen vorzuziehen [4].

Da ſo die Tugend das Höchſte iſt, ſo iſt auch der Tod mit Tugend (für Vaterland, Freunde, um Fehler zu vermeiden) wählbar bei Sterblichkeit der Seele [5].

Die weſentliche Belohnung der Tugend iſt die Tugend ſelbſt, ſie macht den Menſchen glücklich, d. h. getroſt und ruhig [6].

Die Strafe des Laſters iſt das Laſter ſelbſt [7].

Die Tugend ohne Ausſicht auf Lohn üben, iſt viel tugend-

1) a. a. O. c. XIV, S. 93.
2) Ebendaſelbſt S. 93.
3) Ebendaſelbſt S. 94.
4) Ebendaſelbſt S. 97—98.
5) Ebendaſelbſt S. 98.
6) Ebendaſelbſt S. 100—101.
7) Ebendaſelbſt S. 101.

haſter und edler, als eine von der Tugend noch verſchiedene Belohnung zu erwarten. Daher die Leugnung der Unſterblichkeit das Prinzip der Tugend noch ſicherer ſtellt als die Behauptung derſelben [1].

23.
Die Unſterblichkeitslehre bei Descartes.

Von Descartes gebe ich die Hauptgedanken in ſeiner ſpäteren Darſtellung; kurz die Unterſcheidung von Geiſt und Körper, dazu die Betonung der bloß praktiſchen Bedeutung unſerer Sinne im Unterſchied von den klaren und deutlichen Ideen, weiter die nähere Vorausſetzung über die körperlichen Vermittelungen geiſtiger Vorgänge, die Auffaſſung der Tierſeele in Abſcheidung von der menſchlichen, endlich die wenigen Worte, die er über Unſterblichkeit hat, und, weil überaus belehrend für die Art, wie er das Verhältnis von Seele und Körper denkt, einiges aus ſeiner praktiſchen Philoſophie. Er iſt viel mehr Spiritualiſt, als die früheren Philoſophen es waren — ſelbſt bei Plato winkt die reine Geiſtigkeit nur als ein fernes Ziel —, und doch hat er einerſeits bloß ein ſinnliches, aber ſehr feſtes Intereſſe am gegenwärtigen Leben, anderſeits, die geiſtigen Güter betreffend, bereits etwas von der Reſignation des guten Willens, als des einzigen dem Menſchen hienieden ſchlechterdings erreichbaren Gutes.

Es wäre ein Widerſpruch, zu meinen, daß das, was denkt, eben in der Zeit, wo es denkt, nicht exiſtiere. Daher iſt die Erkenntnis: ich denke, alſo bin ich, die fundamentalſte und allergewiſſeſte [2].

Und es iſt dies auch der beſte Weg die Natur des Geiſtes und ſeinen Unterſchied vom Körper zu erkennen: wenn wir uns

1) a. a. O. c. XIV, S. 117.

2) Princc. phil. P. I, VII (Renati Descartes principia philosophiae. Amstelodami apud D. Elzevirium 1672).

prüfen, wer wir ſind, die wir alles von uns Verſchiedene (zunächſt) als falſch vorausſetzen, ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, Geſtalt, örtliche Bewegung u. ä., was dem Körper beizulegen wäre, zu unſerer Natur gehört, ſondern nur das Denken. Dieſes wird demnach früher und gewiſſer als irgendein körperliches Ding erkannt; denn jenes haben wir erfaßt, während wir über das andere noch zweifeln [1].

Unter Denken verſtehe ich alles, was mit Bewußtſein in uns geſchieht, ſofern wir Bewußtſein davon haben; nicht nur Einſehen, Wollen, Einbilden, ſondern auch Empfinden iſt hier dasſelbe wie Denken [2].

Das natürliche Licht kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, ſofern es von unſerem Geiſt berührt, d. h. klar und deutlich vorgeſtellt wird [3].

Eine iſt die Haupteigenſchaft jeder Subſtanz, welche ihre Natur und ihr Weſen ausmacht, und auf welche alle anderen bezogen werden. Die Ausdehnung in Länge, Breite, Tiefe bildet die Natur der Körperſubſtanz, Denken die der Denkſubſtanz. Alles andere, was dem Körper beigelegt werden kann, ſetzt die Ausdehnung voraus, und iſt bloß eine Weiſe der Ausdehnung, wie auch alles, was wir im Geiſt finden, bloß verſchiedene Weiſen des Denkens ſind. So iſt z. B. Geſtalt nur an einem Ausgedehnten zu denken, Bewegung nur im ausgedehnten Raum, Einbildungskraft, Sinne, Wille nur im Denkenden; dagegen kann man Ausdehnung vorſtellen ohne Geſtalt oder Bewegung, Denken ohne Einbildung oder Sinne u. ſ. w. [4].

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben, eine von einer geſchaffenen denkenden Subſtanz, die andere von körperlicher Subſtanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von denen der Ausdehnung genau unterſcheiden [5].

— —

1) a. a. O. VIII.
2) Ebendaſelbſt IX.
3) Ebendaſelbſt XXX.
4) Ebendaſelbſt LIII.
5) Ebendaſelbſt LIV.

Denken und Ausdehnung können angesehen werden als die Natur der vernünftigen und körperlichen Substanz bildend, und dann dürfen sie nicht anders gefaßt werden, denn als die denkende und ausgedehnte Substanz selber, d. h. als Geist und Körper; auf diese Weise versteht man sie ganz klar und deutlich.

Man erkennt ganz anders, was an einem gesehenen Körper Größe oder Gestalt oder Bewegung oder Lage oder Zahl oder Ähnliches ist, was, wie gesagt, an den Körpern klar wahrgenommen wird, als was an demselben Körper Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack oder etwas anderes von demjenigen ist, was ich zur sinnlichen Empfindung rechne [1].

Es reicht aus, zu beachten, daß die Sinnesempfindungen sich nur auf die Verbindung des menschlichen Leibes mit dem Geist beziehen und uns regelmäßig (ordinarie) anzeigen, was für diese Verbindung die äußeren Körper nützen oder schaden können, aber nur zuweilen und nebenher uns lehren, wie sie in sich selbst sind. So werden wir die Vorurteile der Sinne leicht ablegen und zur Erkenntnis der Körper an sich nur den Verstand gebrauchen, der auf die ihm von Natur eingepflanzten Ideen sorgfältig achtet [2].

Man muß wissen, daß die menschliche Seele, ob sie gleich den ganzen Körper durchwaltet (informet), doch ihren vorzüglichen Sitz im Gehirn hat, in welchem allein sie nicht nur denkt und einbildet, sondern auch empfindet, und zwar durch die Nerven (opere nervorum), die sich wie Fäden vom Gehirn zu allen übrigen Gliedern erstrecken und diesen so verknüpft sind, daß kaum ein Teil des menschlichen Leibes berührt werden kann, ohne daß eben damit die in ihm zerstreuten Nervenendigungen in Bewegung gesetzt werden, und deren Bewegung zu den anderen Enden dieser Nerven, welche im Gehirn um den Sitz der Seele sich sammeln, hinübergetragen wird (Berufung auf die Dioptrik c. IV). Die Bewegungen, welche so im Gehirn von den Nerven erregt werden, affizieren die Seele oder den Geist, der dem Gehirn auf das innigste verbunden ist, in verschiedener Weise, je nachdem sie selbst verschieden sind. Diese verschiedenen Affektionen

1) a. a. O. LXIX.
2) Ebendaselbst P. II, III.

des Geistes oder die Gedanken, welche aus jenen Bewegungen unmittelbar erfolgen, heißen Sinneswahrnehmungen oder, wie wir gewöhnlich sagen, Sinne [1].

Die Verschiedenheiten dieser Sinne hängen ab, erstens von der Verschiedenheit der Nerven selbst und zweitens von der Verschiedenheit der Bewegungen in den einzelnen Nerven. — Es giebt zwei innere Sinne, abhängig von Nerven innerer Organe; der eine ist das natürliche Begehren (appetitus), das andere ist der, in dem alle Gemütsbewegungen bestehen oder leidendliche Zustände (pathemata) und Affekte, wie Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. s. w. Es sind dies verworrene Vorstellungen, die der Geist nicht von sich allein hat, sondern davon, daß er vom Körper, mit dem er auf das Innigste verbunden ist, etwas leidet. Die deutlichen Vorstellungen, die wir über das haben, was zu ergreifen oder zu wünschen und zu fliehen ist, sind gänzlich verschieden von diesen Affektzuständen [2].

Der äußeren Sinne sind fünf wegen der fünf verschiedenen Arten von Objekten, welche die ihnen dienenden Nerven bewegen, und der ebenso vielen Arten verworrener Gedanken, die von jenen Bewegungen aus in der Seele erregt werden [3].

Weil wir also klar sehen, daß Schmerzempfindung in uns bloß dadurch erregt wird, daß einige Teile unseres Körpers durch Berührung eines anderen Körpers örtlich bewegt werden, so ist daraus zu schließen, unser Geist sei so beschaffen, daß er auch von irgendwelchen örtlichen Bewegungen die Affektionen aller anderen Sinne erleiden kann [4].

Wir finden ferner keinen Unterschied unter den Nerven, aus welchem man urteilen dürfte, daß etwas anderes durch die einen, als durch die anderen, von den Sinnesorganen zum Gehirn gelange, oder überhaupt etwas anderes dahin gelange, als die Ortsbewegung der Nerven selbst, und zwar sehen wir, daß diese Ortsbewegung nicht nur die Empfindung des Kitzels oder des

1) a. a. O. P. IV, CLXXXIX.
2) Ebendaselbst CXC.
3) Ebendaselbst CXCI.
4) Ebendaselbst CXCVII.

Schmerzes darbietet, sondern auch des Lichtes und der Töne u. s. w. [1].

Die Tiere haben keinen Geist oder kein Denken, denn sie ahmen uns nur nach und übertreffen uns nur in den Thätigkeiten, die nicht von unserem Denken ausgehen. Es geschieht ja meist, daß wir gehen oder essen, ohne irgend an das zu denken, was wir thun; ja wir wehren ab, was uns schädlich ist, und weichen sogar Stößen, die nach uns zielen, aus so ganz ohne Überlegung, daß wenn wir vorsätzlich beim Fallen unsere Hände nicht vor den Kopf halten wollten, wir es doch nicht in unserer Gewalt hätten, es nicht zu thun [2].

Von den Bewegungen unserer Affekte, wiewohl Denken sie in uns begleitet, weil wir Denkfähigkeit haben, ist es doch ganz klar, daß sie von jenem nicht abhängt, da sie ja gegen unseren Willen oft entstehen, und daher können sie auch den Tieren einwohnen, ja noch stärker sein als in den Menschen, ohne daß man daraus schließen darf, jene dächten [3].

Nur aus der Sprache oder ähnlichen (willkürlichen) Zeichen läßt sich von außen schließen, daß unser Körper kein Automat ist, sondern daß ihm überdies eine Seele mit Denkfähigkeit einwohnt. Die Sprache (= Zeichen, eingeführt, um Gegenstände zu bedeuten, ohne daß sie Beziehung auf Affekt an sich tragen) kommt in dieser Bestimmung nur den Menschen zu. Nie hat man ein so vollkommenes Tier gefunden, daß es ein Zeichen angewandt hätte, um den anderen Tieren etwas zu bezeichnen, was keine Beziehung auf Affekte (passiones) gehabt hätte. Dagegen denken sich selbst die Taubstummen besondere Zeichen aus, ihre Gedanken auszudrücken. Dies ist ein sehr starkes Argument dafür, es liege nicht an einem Mangel an Organen, daß die Tiere nicht sprechen,

1) a. a. O. CXCVIII.

2) Ren. Descartes Epistolae omnes. Pars I ed. sec. Francofurti ad M. 1692. Ep. LIV (p. 95).

3) Ebendaselbst.

ſondern an einem Mangel des Denkens. So gut die Tiere uns ihre leidendlichen Zuſtände ausdrücken, ſo gewiß würden ſie uns auch ihre Gedanken ausdrücken, wenn ſie welche hätten. Daß die Tiere vieles beſſer können als wir, iſt gerade eine Stütze dafür, zu beweiſen, daß ſie bloß von Natur und durch Organe handeln, gerade wie eine Uhr die Stunden viel beſſer anzeigt, als wir es mit unſerem Urteil erreichen könnten [1].

Man kann alſo bloß ſagen, daß, obgleich die Tiere nichts thun, was beweiſt, daß ſie denken, doch man vermuten könne, weil ihre Körperorgane von den unſrigen nicht ſehr verſchieden ſind, es ſei einiges Denken mit dieſen Organen verbunden, ſo wie wir es in uns erfahren, wiewohl ihr Denken unvollkommener ſei als das unſere. Hierauf habe ich nur zu erwidern, daß, wenn jene dächten wie wir, ſie auch eine unſterbliche Seele gleich uns hätten, was nicht wahrſcheinlich iſt; denn es giebt keinen Grund, warum ich von einigen Tieren das glauben ſollte und von anderen nicht, während viele, z. B. Auſtern, Schwämme u. ſ. w. zu unvollkommen ſind, als daß wir dies von ihnen annehmen könnten [2].

Nachdem ich bemerkt hatte, daß zwei verſchiedene Prinzipien unſerer Bewegungen zu unterſcheiden wären, eines ganz mechaniſch und körperlich, das bloß von der Gewalt der Lebensgeiſter (der feinſten Körperteilchen) und der Bildung der Glieder abhängt und die körperliche Seele genannt wird, ein anderes unkörperlich, der Geiſt oder jene Seele, welche du als denkende Subſtanz beſtimmſt, habe ich genauer unterſucht, ob die Bewegungen der Tiere aus dieſen beiden Prinzipien entſtehen, oder nur aus einem. Da ich klar eingeſehen habe, es könnten alle aus dem entſtehen, was körperlich und mechaniſch iſt, ſo habe ich für gewiß und erwieſen gehalten, daß in keiner Weiſe von uns gezeigt werden kann, die Tiere hätten irgendwelche denkende Seele [3].

Zweierlei bemerkt man an den Tieren im Unterſchied vom Menſchen: erſtens, daß ſie nie, ſei es mit Worten, ſei es mit Zeichen, auf etwas, was ſie gefragt werden, antworten, außer

1) a. a. O. Ep. LIV (p. 95).
2) Ebendaſelbſt.
3) a. a. O. Ep. LXVIII (p. 168).

zufällig; zweitens, daß zwar ihre Bewegungen oft geordneter und sicherer sind als die der weisesten Menschen, aber in vielem, worin sie uns nachahmen müßten, mangelhafter sind als die der unsinnigsten Menschen (Verweisung auf Methodus p. 57) [1].

Mit Recht, glaube ich, nennt man das Herz das erst und letzt Lebende, denn das Leben besteht nicht in der Bewegung der Muskeln, sondern in der Wärme des Herzens [2].

Ich möchte mit der heiligen Schrift das Blut die Seele der Tiere nennen; das Blut ist ein sehr schnell bewegter flüssiger Körper, dessen feinerer Teil Geist (spiritus) genannt wird, der, von den Arterien durch das Gehirn in Nerven und Muskeln unaufhörlich fließend, die ganze Körpermaschine bewegt [3].

Es giebt keinen Irrtum, der schwache Gemüter leichter von dem rechten Pfad der Tugend abführt, als wenn sie glauben, die Seele der Tiere sei von derselben Natur, wie unsere, und deshalb hätten wir nach diesem Leben nichts zu fürchten und zu hoffen, so wenig wie die Mücken oder Ameisen. Wenn man aber recht erkennt, wie sehr sie verschieden sind, so werden die Gründe nachher viel besser gefaßt, welche beweisen, daß unsere Seele eine vom Körper ganz unabhängige Natur hat und folglich mit ihm nicht zu sterben braucht, und weil keine Ursachen beobachtet werden, die sie zerstören, so werden wir von Natur zu dem Urteil geleitet, sie sei unsterblich [4].

Daraus, daß man klar und deutlich die zwei Naturen von Seele und Körper als verschieden vorstellt, ist es offenbar, daß sie wirklich verschieden sind, und daß demnach die Seele ohne Körper denken kann, wiewohl sie, so lange sie mit ihm verbunden

1) a. a. O. Pars II, Ep. II, p. 6.
2) Ebendaselbst Ep. XXIII, p. 89.
3) Ebendaselbst Ep. X, p. 30—31.
4) Ren. Descartes Specimina philosophiae etc. Amstelodami apud D. Elzevirium 1672. De methodo V (p. 37).

iſt, infolge verkehrter Dispoſition der Organe in ihren Thätigkeiten verwirrt werden kann [1].

Was den Zuſtand der Seele nach dieſem Leben betrifft, ſo bekenne ich, daß nach bloß natürlicher Vernunft wir vieles vermuten können, was für uns ziemlich ſchmeichelhaft iſt, und daß wir ausnehmende Hoffnungen, aber keine Gewißheit hegen (concipere) können [2].

Weil wir nicht vorſtellen, daß ein Körper irgendwie denke, ſo glauben wir mit Recht, daß alle Arten der Gedanken in uns zur Seele gehören. Und weil wir nicht zweifeln, daß es unbelebte Körper giebt, welche ſich in ſo vielen, ja noch mehr Weiſen, als unſer Körper, bewegen können, und die ebenſo viel oder noch mehr Wärme haben — —, ſo müſſen wir glauben, daß alle Wärme und alle Bewegungen in uns, ſofern ſie nicht vom Denken abhängen, bloß zum Körper gehören [3].

Dadurch wird der fundamentale Irrtum vermieden, daß, weil alle Leichen augenſcheinlich ohne Bewegung und demnach ohne Wärme ſind, man geglaubt hat, die Abweſenheit der Seele ſei die Urſache, daß jene Bewegung und Wärme aufgehört habe. So haben ſich die Menſchen fälſchlich überredet, unſere natürliche Wärme und alle Bewegungen unſeres Körpers hingen von der Seele ab, während man umgekehrt viel mehr hätte denken ſollen, die Seele gehe bei unſerem Tod nur darum weg, weil jene Wärme aufhört, und die Organe, welche den Körperbewegungen dienen, zugrunde gehen [4].

Wir wollen urteilen, der Körper eines lebenden Menſchen unterſcheide ſich nur ſo weit von dem eines toten, ſo weit eine Uhr oder ein anderer Automat (d. h. eine Maſchine, welche

---

1) Epp. Pars II, Ep. II, p. 5.

2) Ebendaſelbſt Pars I, Ep. IX, p. 22.

3) Passiones animae per Ren. Descartes. Amstelodami apud D. Elzevirum 1672. Art. IV.

4) Ebendaſelbſt Art. V.

ſich von ſelbſt bewegt), wenn ſie richtig angeordnet iſt und in ſich ein körperliches Prinzip der Bewegungen hat, derentwegen ſie gearbeitet iſt, ſamt allem, was zu ihrer Thätigkeit erfordert wird, ſich unterſcheidet von derſelben Uhr oder einer anderen Maſchine, wenn ſie zerbricht und das Prinzip der Bewegungen aufhört, thätig zu ſein [1].

In nichts anderem als in dem Widerſtreit zwiſchen den Bewegungen, welche der Körper durch ſeine Lebensgeiſter und die Seele durch ihren Willen gleichzeitig in der Zirbeldrüſe zu erregen verſucht, beſtehen alle Kämpfe, die man ſich gemeinhin einbildet zwiſchen dem niederen Seelenteil, den man ſinnlich nennt, und jenem höheren, der vernünftig iſt, oder den natürlichen Begehrungen und dem Willen. Nur eine Seele wohnt in uns, dieſe hat keine Mannigfaltigkeit von Teilen in ſich, dieſelbe Seele, welche ſinnlich iſt, iſt auch vernünftig, und alle ihre Begehrungen ſind Willensäußerungen. Nur unterſcheiden wir leidendliche Zuſtände (vom Körper her) und thätige Zuſtände (rein aus der Seele) [2].

Die Seele kann zwar ihre Freuden getrennt haben, aber was die betrifft, die ihr mit dem Körper gemeinſam ſind, ſo hängen ſie ab von den Affekten, ſo daß die Menſchen, welche mehr von ihnen erregt werden können, auch die Süßigkeiten des diesſeitigen Lebens mehr zu koſten imſtande ſind [3].

Ich behaupte, daß ich jene leidendlichen Zuſtände bei der Prüfung faſt alle gut gefunden habe und nützlich für dieſes Leben, ſo daß, nähme man ihre Empfindung weg, kein Grund wäre, warum die Seele auch nur einen Augenblick mit ihrem Leib vereinigt bleiben wollte [4].

Weil wir durch natürliche Vernunft gelehrt werden, daß es im gegenwärtigen Leben für uns immer mehr Gutes giebt als Übel, und weil wir das Gewiſſe nicht mit dem Ungewiſſen vertauſchen dürfen, ſo ſcheint dieſelbe Vernunft zu lehren, der Tod ſei allerdings nicht zu fürchten, aber auch nicht zu ſuchen [5].

---

1) a. a. O. Art. VI.
2) Ebendaſelbſt Art. XLVII.
3) Ebendaſelbſt Art. CCXII.
4) Epp. Pars I, Ep. XXXIV, p. 62.
5) a. a. O. Ep. IX, p. 22.

Es ist aus dem Obengesagten leicht zu erkennen, daß der Nutzen aller leidendlichen Zustände darin besteht, daß sie die Gedanken stark und beharrlich machen, welche es gut ist zu bewahren, und welche sonst leicht vergessen werden könnten; wie auch alles Böse, was sie bewirken können, darauf beruht, daß sie Gedanken mehr stärken und erhalten, als nützlich ist, oder andere stärken und erhalten, bei welchen zu bleiben nicht gut ist [1].

Das höchste Gut aller Menschen zusammen scheint zu sein die Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes, des Glückes, welche in irgendwelchen Menschen sein können; das höchste Gut jedes Einzelnen für sich aber ist ein ganz anderes, nämlich der beharrliche Wille recht zu handeln und die daraus entstehende Gemütsruhe. Der Grund ist, daß ich kein anderes so wertvolles Gut kenne, das gänzlich in der Gewalt jedes Einzelnen wäre. Die Güter des Leibes und des Glückes hängen durchaus nicht von uns ab; die Güter der Seele aber beziehen sich auf zwei Hauptpunkte, der eine ist, zu wissen, der andere, das Gute zu wollen. Aber die Erkenntnis überschreitet oft unsere Kräfte; darum bleibt nur der Wille übrig, der gänzlich in unserer Macht steht. Ich sehe nun nicht, wie jemand ihn besser gebrauchen könnte, als wenn er immer den festen und beharrlichen Vorsatz hat, genau alles das zu thun, was er für das Beste erachtet, und alle Kräfte seines Geistes anzustrengen, dies Beste richtig zu erkennen. Hierin bestehen alle Tugenden, dies allein verdient, eigentlich zu reden, Lob und Ruhm, endlich entspringt hieraus allein der höchste und festeste Genuß unseres Lebens. Darum, glaube ich, besteht hierin das höchste Gut [2].

Nichts Edleres kann in uns sein, als unser freier Wille, der uns Gott einigermaßen gleichmacht und seiner Herrschaft zu entnehmen scheint (und darum ist sein richtiger Gebrauch unser höchstes Gut) [3].

1) Passiones animae, Art. LXXIV.
2) Epp. Pars I, Ep. I, p. 1—2.
3) Ebendaselbst S. 3.

24.
Die Unſterblichkeitslehre bei Locke.

Für Locke ſind charakteriſtiſch Stellen wie die folgenden: „Wir ſind mit Fähigkeiten (ſo ſtumpf und ſchwach ſie ſind) verſehen, genug in den Geſchöpfen zu entdecken, um uns zur Erkenntnis unſeres Schöpfers und unſerer Pflicht zu führen, und wir ſind gut genug mit Fähigkeiten ausgeſtattet, uns die Erforderniſſe des Lebens zu verſchaffen. Das ſind unſere Geſchäfte in dieſer Welt“ [1]. Nach ihm iſt die Aufgabe des Menſchen praktiſch mit religiös-moraliſcher Wendung: er kann ſich auf dieſer Erde erhalten und in moraliſcher Lebensführung zum Himmel bereiten; dafür ſind ſeine geiſtigen Anlagen offenbar berechnet, dagegen für das Reintheoretiſche ſind ſie nicht geeignet. Dieſe praktiſch-moraliſche Auffaſſung des Menſchen iſt ebenſo ſehr ein Reſultat, als auch eine Grundlage von Lockes Denken.

Die Hauptſätze über die Seele, ſoweit ſie mit der Frage der Unſterblichkeit zuſammenhängen, ſind: durch Sehen und Hören erkennen wir, daß ein körperliches Weſen der Gegenſtand dieſer Wahrnehmung außer uns iſt; noch gewiſſer erkenne ich, daß ein geiſtiges Weſen in mir iſt, welches ſieht und hört. Dies — davon bin ich überzeugt — kann nicht die Thätigkeit einer bloßen nichtempfindenden Materie ſein und könnte nie ſein ohne ein immaterielles denkendes Weſen [2].

Die Seele denkt aber nach der Erfahrung nicht immer. Denken iſt nicht die Eſſenz, ſondern die Thätigkeit der Seele. Die Seele iſt das Etwas in uns, was das Vermögen hat zu denken [3].

Für die ferneren Betrachtungen iſt dann Lockes Begriff von Subſtanz maßgebend: alle einfachen Vorſtellungen werden uns

1) Essay concerning human understanding, London 1760, B. II, Chap. XXIII, § 12.

2) Ebendaſelbſt § 15.

3) Ebendaſelbſt B. II, Chap. I, § 10.

zugeführt entweder durch die äußere Wahrnehmung oder die innere Selbstbeobachtung; dabei finden wir eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen beständig zusammen und nehmen an, daß sie zu einem Ding gehören und nennen dies Substanz [1].

Wir haben daher keine andere Vorstellung von Substanz, als bloß die Annahme von ich weiß nicht welcher Unterlage solcher Qualitäten, welche fähig ist, einfache Vorstellungen in uns hervorzurufen. Substanz ist die angenommene, aber unbekannte Unterlage der Qualitäten, welche wir existierend finden [2].

Da wir inbetreff der Thätigkeiten des Geistes, nämlich des Denkens, Schließens, Fürchtens u. s. w. schließen, sie existierten nicht von selbst, und nicht fassen, wie sie zum Körper gehören oder von ihm hervorgebracht sein können, so sind wir geneigt, sie für Handlungen einer anderen Substanz zu halten, welche wir Geist nennen. Dabei ist einleuchtend, daß, da wir keine andere Vorstellung oder Begriff von Materie haben, als den von etwas, worin die vielen sinnlichen Qualitäten, welche unsere Sinne affizieren, existieren, wir durch die Annahme einer Substanz, worin Denken, Wissen, Zweifeln, ein Vermögen zu bewegen u. s. w. existieren, einen ebenso klaren Begriff von der Substanz des Geistes, wie des Körpers, haben; von dem einen nimmt man an, er sei (ohne daß wir wissen, was er ist) das Substrat der einfachen Vorstellungen, welche wir von außen haben, und vom anderen nimmt man an (bei gleicher Unwissenheit darüber, was er ist), er sei das Substrat der Thätigkeiten, von welchen wir in uns die Erfahrung machen. Es ist demnach klar, daß die Vorstellung von körperlicher Substanz ebenso fern von unserem Begreifen ist, wie die von geistiger Substanz oder Geist; deshalb können wir daraus, daß wir keinen Begriff von der Substanz des Geistes haben, ebenso wenig auf seine Nichtexistenz schließen, wie wir aus demselben Grunde die Existenz der Körper leugnen können; es wäre ebenso vernünftig, zu behaupten, es giebt keine Körper, weil wir keine klare und deutliche Vorstellung von der Substanz der Materie haben, als es wäre, zu sagen, es giebt keinen Geist,

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 1.
2) Ebendaselbst § 2

weil wir keine klare und deutliche Vorstellung von der Substanz des Geistes haben [1].

Wir haben nur oberflächliche Vorstellungen von Dingen, die uns allen durch die Sinne von außen enthüllt worden sind oder durch den Geist, der auf das achtet, was er in sich erfährt; wir haben keine Kenntnis darüber hinaus, viel weniger von der inneren Konstitution und wahren Natur der Dinge; Fähigkeiten, das zu erreichen, fehlen uns. Indem wir nun in uns Erkenntnis und Vermögen zu willkürlicher Bewegung ebenso gewiß entdecken und erfahren, wie wir in den Dingen außer uns die Kohäsion und die Trennung fester Teilchen erfahren und entdecken, welches die Ausdehnung und die Bewegung der Körper ist, so haben wir demnach ebenso viel Grund, mit unserem Begriff von immateriellem Geist zufrieden zu sein, wie mit unserem Begriff von Körper und der Existenz des einen sowohl als des anderen. Es ist ebenso wenig ein Widerspruch, daß Denken getrennt und unabhängig von Festigkeit existiere, wie es ein Widerspruch ist, daß Festigkeit existiert getrennt und unabhängig von Denken; beides sind einfache, von einander unabhängige Vorstellungen. Da wir ebenso klare und deutliche Vorstellungen in uns von Denken, wie von Festigkeit haben, so weiß ich nicht, warum wir nicht ebensowohl zugeben sollten, ein denkendes Wesen ohne Festigkeit, d. h. ein immaterielles, existiere, wie ein festes Ding ohne Denken, d. h. Materie, existiere, besonders da es nicht schwerer ist, zu begreifen, wie Denken existiere ohne Materie, als wie, daß Materie denke. Denn so oft wir über die einfachen Vorstellungen, die wir aus äußerer Empfindung und innerer Selbstbeobachtung haben, hinausgehen und weiter in die Natur der Dinge eindringen wollen, geraten wir sofort in Dunkelheit, Verwirrung und Schwierigkeit, und können nichts weiter entdecken, als unsere Blindheit und Unwissenheit [2].

Daß wir in unseren Vorstellungen sowohl vom Geist als von anderen Dingen beschränkt sind auf diejenigen, welche wir aus äußerer Wahrnehmung und innerer Selbstbeobachtung er-

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 5.
2) Ebendaselbst § 32.

halten, ist daraus einleuchtend, daß wir in unserer Vorstellung von Geistern, so sehr sie an Vollkommenheit über die Körper, selbst bis zu der des Unendlichen, hinausgerückt sein mögen, doch keine Vorstellung von der Art haben können, in der sie einander ihre Gedanken mitteilen, obgleich wir notwendig schließen müssen, daß getrennte Geister als Wesen, die vollkommenere Erkenntnis und größere Seligkeit haben als wir, durchaus auch einen vollkommeneren Weg der Mitteilung ihrer Gedanken haben müssen u. s. w. Von unmittelbarer Mitteilung haben wir keine Erfahrung in uns und folglich keinen Begriff davon, und haben also keine Vorstellung, wie reine Geister dabei verfahren, ob wir gleich nicht umhin können anzunehmen, daß sie ein solches Vermögen haben [1].

Die bis dahin behauptete Immaterialität unserer Seele wird nachträglich zur Wahrscheinlichkeit herabgesetzt; denn „obwohl Materie in ihrer eigenen Natur ohne Empfindung und Denken ist, so wäre es doch kein Widerspruch, daß der allmächtige Gott gewissen geeigneten Verbindungen von Materie Grade von Empfindung, Vorstellung und Denken gegeben hätte. Denn daß körperliche Bewegungen in unserem Geist nicht bloß wieder Bewegungen, sondern Lust und Schmerz, Töne, Farben u. s. w. hervorrufen, geht auch über unser Vorstellen, und wir müssen dies gleichfalls dem Belieben des Schöpfers zuschreiben“ [2].

Da unsere Fähigkeiten nicht geeignet sind, in den inneren Bau und die wirkliche Wesenheit der Körper zu dringen, aber uns doch klar entdecken das Sein eines Gottes und die Erkenntnis unserer selbst, ausreichend, um uns zur vollen und klaren Entdeckung unserer Pflicht und großen Angelegenheit zu führen, so wird es uns als vernünftigen Geschöpfen geziemen, die Fähigkeiten, die wir haben, auf das anzuwenden, wozu sie am besten passen, und der Direktion unserer Natur zu folgen, wohin sie uns

---

1) a. a. O. B. II, Chap. XXIII, § 36.
2) Ebendaselbst B. IV, Chap. III, § 6.

den Weg zu bestimmen scheint. Denn es ist vernünftig, zu schließen, daß unsere eigentliche Verwendung in den Untersuchungen und in der Art von Erkenntnis liegt, welche am meisten für unsere natürlichen Fähigkeiten paßt, und unser größtes Interesse, d. h. die Bedingung unseres ewigen Zustandes, in sich trägt. Daher kann ich wohl schließen, daß Moralität die eigentliche Wissenschaft und das eigentümliche Geschäft der Menschheit im allgemeinen sei, sowie die verschiedenen Künste, welche sich mit den verschiedenen Teilen der Natur abgeben, das Los und besondere Talent einzelner Männer sind zum gemeinsamen Gebrauch des menschlichen Lebens und ihrer eigenen besonderen Subsistenz in der Welt [1].

Daß unsere Kenntnis von Substanzen stets eine von außen, nie von innen heraus sei, hat Locke noch so verdeutlicht [2]: nur durch Versuch kann ich sicher wissen, welche andere Eigenschaften mit denen meiner komplexen Idee, etwa von Gold, zusammen existieren, ob z. B. der gelbe, schwere, schmelzbare Körper, den ich Gold nenne, dehnbar ist oder nicht. Denn die Dehnbarkeit hat keinen ersichtlichen Zusammenhang mit Farbe, Gewicht, Schmelzbarkeit. Ebenso ist es mit der Frage der Auflösbarkeit in Scheidewasser. Da die Eigenschaften solcher Körper nicht von einander abhängen, sondern von der unbekannten realen Essenz, von welcher sie alle abhängen, so können wir nicht durch sie die andern entdecken.

---

1) a. a. O. B. IV, Chap. XII, §11.
2) Ebendaselbst § 9.

25.

Die Unſterblichkeitslehre bei Leibniz.

Von Leibniz habe ich zunächſt ſolche Stellen ausgeſucht, welche das Eigentümliche ſeines Standpunktes klar darlegen: er hält nicht bloß die Seele als irgendwelches Bewußtſein für unableitbar vom Körper, ſondern er will alles, was er über Widerſtand und Ausdehnung an der Materie zu bemerken glaubt, als Seele im fundamentalen Sinne (Entelechie) erweiſen. Der Mittelbegriff, der ihn dabei leitet, iſt der Begriff der Thätigkeit, welche dem Denken und der eigentlichen Bewegung gleich ſehr zuzukommen ſchien, während die bloße Raumerfüllung noch nicht weitere Thätigkeiten in ſich zu enthalten, alſo etwas Paſſives deuchte. Wo alſo Thätigkeiten über bloße Raumerfüllung, da waren ihm Seelen, alſo überall; ſie ſind das mit dem Paſſiven verbundene aktive Prinzip. Die Thätigkeit der Seele als eines Nichtausgedehnten war ſomit eine innere, und er ſetzt ſie — was ſchon Wolff nicht mitmacht — ſofort an als dem gleich, was wir aus Erfahrung als unſere innere Thätigkeit kennen, nämlich Denken und Wollen, nur in abgewandelten Graden. Eine Folgerung aus der ganzen Denkweiſe war, daß es keine reinen Seelen giebt. Die Unvergänglichkeit aller Seelen folgte daraus, daß ſie als immateriell nicht in Teile aufgelöſt werden können. Was darüber hinaus von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele geſagt wird, beruht auf ihrer Eigentümlichkeit als fähig der Erkenntnis allgemeiner und notwendiger Wahrheiten und eines hohen Ideales gütiger Wirkſamkeit, und iſt von Leibniz ſelbſt mit einer philoſophiſchen Theologie verbunden worden, indem er Sätze dogmatiſch aufſtellte, wie den über das Prinzip der Ordnung, mit dem er die Seelenwanderung abweiſt.

Die Hauptgedanken ſind: die Materie an ſich genommen oder die bloße Materie wird gebildet durch Widerſtand und Ausdehnung; jene iſt das Attribut, wodurch die Materie im Raume

ist, diese ist die Kontinuität durch den Raum oder die kontinuierliche örtliche Ausbreitung [1].

Die Modifikation der Mannigfaltigkeit des Widerstandes besteht in der Mannigfaltigkeit des Ortes, die Modifikation der Ausdehnung besteht in der Mannigfaltigkeit der Größe und Gestalt. Daraus folgt, daß Materie etwas rein Passives ist, da ihre Attribute und deren Mannigfaltigkeit keine Handlung einschließt [2].

Wenn wir aber eine thätige Variation hinzufügen oder ein eigentliches Prinzip der Bewegung, so kommt etwas außer der bloßen Materie hinzu. Auf dieselbe Weise ist offenbar, daß die Perception nicht aus der bloßen Materie abgeleitet werden kann, da sie in einer Thätigkeit besteht. Wenn im Organischen nichts wäre als Maschine, d. h. bloße Materie mit den Mannigfaltigkeiten des Ortes, der Größe und Gestalt, so könnte daraus nichts abgeleitet und erklärt werden, als der Mechanismus, d. h. solche Mannigfaltigkeiten, wie die genannten. Denn aus einem jeden Ding, an sich genommen, kann nichts abgeleitet und erklärt werden, als die Mannigfaltigkeiten seiner konstitutiven Attribute [3].

Aus einem groben materiellen Mechanismus kann die Perception nicht begriffen werden, also auch nicht aus einem feinen; denn zwischen groben und feinen Körpern ist kein wesentlicher Unterschied, sondern bloß einer der Größe [4].

Daher muß man etwas zulassen neben der Materie, was sowohl Prinzip der Perception oder inneren Thätigkeit, als der Bewegung oder äußeren Thätigkeit ist, das substantiale Prinzip, die ursprüngliche Kraft, die erste Entelechie, mit einem Wort die Seele. Dies Aktive, mit dem Passiven verbunden, bildet die vollständige Substanz. Dies Prinzip ist nicht ausgedehnt, denn sonst wäre es wieder Materie. Also ist die Seele etwas substantiales Einfaches, das keine Teile außer einander hat. Daraus

---

1) Erdmann, Leibnitii opera philosophica 1840, p. 463, I; der Aufsatz ist von 1710.

2) Ebendaselbst II.

3) Ebendaselbst III.

4) Ebendaselbst IV.

folgt ferner, daß die erste Entelechie nicht natürlicherweise zerstört werden kann, weil jede natürliche Zerstörung in der Auflösung in Teile besteht [1].

Jede ursprüngliche Entelechie muß Perception haben. Denn jede ursprüngliche Entelechie hat innere Variation, der gemäß auch die äußeren Handlungen variiert werden. Perception ist nichts anderes, als eben die Darstellung (repraesentatio) der äußeren Variation in der inneren. Da nun überall in der Materie die ursprünglichen Entelechieen zerstreut sind, wie man leicht daraus zeigen kann, daß die Prinzipien der Bewegung durch die Materie hindurch zerstreut sind, so ist die Folge, daß auch die Seelen überall in der Materie zerstreut sind, wirkend gemäß ihren Organen, und daß demnach auch die organischen Tierkörper mit einer Seele versehen sind [2].

Hieraus kann man ferner einsehen, daß es getrennte Seelen von Natur nicht giebt, denn da sie ursprüngliche oder rein thätige Entelechieen sind, so brauchen sie ein passives Prinzip zu ihrer Vervollständigung [3].

Würde auch der für Empfindung geeignete Körper zerstört, so würde darum doch nicht die Seele zerstört. Denn es bliebe eine beseelte Masse, und die Seele würde fortfahren im inneren und nach außen zu handeln, obwohl weniger vollkommen oder nicht mit Empfindung. Eine solche Perception behalten wir im tiefen Schlaf, in der Apoplexie und in anderen Unfällen, obwohl die Empfindung aufhört [4].

Da heutzutage die meisten ausgezeichneten Beobachter annehmen, die Tiere seien schon vor der Empfängnis in den Samen verborgen unter der Gestalt von nichtempfindenden kleinen Tierchen, so daß die Erzeugung eines Tieres nichts anderes ist, als seine Auswickelung und Vergrößerung, und das Tier nie natürlicherweise anfängt, sondern bloß umgewandelt wird: so ist danach angemessen, daß, was natürlicherweise nicht anfängt, auch natür-

---

1) a a. O. p. 463—464, V.
2) Ebendaselbst p. 464, VIII.
3) Ebendaselbst p. 464, IX.
4) Ebendaselbst p. 464, X.

licherweiſe nicht aufhört, ſo daß der Tod wiederum nichts ſein wird, als die Einwickelung und Verkleinerung des Tieres, indem es von der Stellung eines großen Tieres in den Zuſtand eines kleinen Tieres zurückkehrt [1].

Wie in uns dem Denken der Wille entſpricht, ſo entſpricht in jeder urſprünglichen Entelechie der Perception das Begehren (appetitus) oder ein Thätigkeitskonat, der nach einer neuen Perception ſtrebt. Denn nicht bloß wird im Percipierenden die Mannigfaltigkeit des Objektes dargeſtellt, ſondern es hat auch eine Variation der Darſtellung ſelbſt ſtatt, weil auch das Darzuſtellende variiert wird [2].

Im Unterſchied vom Tier hat der Menſch Denken; Denken iſt mit Vernunft verbundene Perception, welche die Tiere, ſo viel wir beobachten können, nicht haben [3].

Den Tieren und Menſchen gemeinſam iſt die empiriſche Aufeinanderfolge, die Erwartung, es werde, was einigemale verbunden war, wieder verbunden ſein. Weil es aber oft geſchieht, daß ſolches nur zufällig verbunden iſt, ſo täuſchen ſich darum die Empiriker oft, gerade wie die Tiere, daß nämlich nicht eintritt, was ſie erwarten. — Der Menſch, ſofern er nicht empiriſch, ſondern vernünftig handelt, verläßt ſich nicht auf bloße Experimente oder auf Induktionen des Einzelnen a posteriori, ſondern verfährt a priori durch Gründe. — Wir müſſen notwendige Gründe finden, woraus wir ſchließen dürfen, die Sache könne ſich nicht anders verhalten. Daher erkennen die Tiere (ſoweit wir beobachten können) nicht die Allgemeinheit von Sätzen, weil ſie nicht den Begriff der Notwendigkeit erkennen [4].

Endlich wird der Menſch von Gott beſtimmt zu einem viel erhabeneren Ziele, nämlich zur Gemeinſchaft mit ihm; und deshalb iſt (wegen der Harmonie der Reiche von Natur und Gnade) anzunehmen, daß die menſchlichen Seelen zugleich mit einem organiſchen Körper erhalten werden, nicht nur wie die Tiere, die

---

1) a. a. O. p. 464, XI.
2) Ebendaſelbſt p. 464, XII.
3) Ebendaſelbſt p. 464, XIII.
4) Ebendaſelbſt p. 464, 5, XIV.

vielleicht nach dem Tod lange in geistiger Starrheit sind (stupent), sondern auf eine edlere Art, so daß sie Empfindung und Bewußtsein behalten und der Strafe und Belohnung fähig sind [1].

Was die Seelenwanderung betrifft, so glaube ich, die Ordnung (das Prinzip der Ordnung) läßt sie nicht zu; dies will, daß alles deutlich erklärbar sei, und nichts sprungweise geschehe. Der Übergang einer Seele aus einem Körper in einen anderen würde ein befremdlicher und unerklärlicher Sprung sein. Es vollzieht sich immer im Tier, was sich gegenwärtig vollzieht, d. h. der Körper ist in einer kontinuierlichen Veränderung wie ein Fluß, und was wir Erzeugung oder Tod nennen, ist nur eine größere und schnellere Veränderung, als wie gewöhnlich, wie etwa der Sturz oder Fall eines Flusses. Diese Sprünge sind nicht absolute und nicht solche, wie ich sie verwerfe, wie es der eines Körpers sein würde, der von einem Ort zu einem anderen ginge, ohne die Mitte zu durchlaufen. Solche Sprünge sind nicht bloß bei den Bewegungen verboten, sondern in jeder Ordnung der Dinge oder der Wahrheiten [2].

Über den Zustand der getrennten menschlichen Seele kann ich nichts Gewisses angeben, da außer dem Reich der Natur hier das Reich der Gnade Einfluß hat. Warum ihr aber eine bestimmte zweite Materie (nach der Seite vorher ist die zweite Materie, wie sie den organischen Körper bildet, ein Resultat aus unzähligen vollständigen Substanzen, deren jede ihre eigene Entelechie und erste Materie hat) bis zur Auferstehung angeheftet werden sollte, dafür sehe ich keine Ursache [3].

Unter Unsterblichkeit versteht man beim Menschen nicht bloß, daß die Seele, sondern auch, daß die Persönlichkeit bestehen bleibt, d. h., wenn man sagt, die Seele des Menschen ist unsterblich, so läßt man bestehen bleiben, was dieselbe Person ausmacht, die ihre moralischen Qualitäten behält, indem sie das Bewußtsein oder das reflexive innere Gefühl von dem, was sie ist, bewahrt: dies macht sie der Züchtigung und Belohnung fähig. Diese Er-

1) a. a. O. p. 465, XV.
2) Ebendaselbst p. 724.
3) Ebendaselbst p. 441.

haltung der Persönlichkeit hat nicht statt bei den Tierseelen; diese sind unvergänglich, aber nicht unsterblich [1].

Die Geister (nach Nr. 82 = die vernünftigen Seelen) sind außerdem Bilder der Gottheit selber oder des Urhebers der Natur, fähig, das System des Universums zu erkennen und etwas davon durch architektonische Muster nachzuahmen, indem jeder Geist eine kleine Gottheit in seinem Gebiete ist [2].

Dies macht, daß die Geister fähig sind, in eine Art Gemeinschaft mit Gott zu treten, — — er ist zu ihnen, wie ein Fürst zu Unterthanen, wie ein Vater zu seinen Kindern [3].

Die Weisheit ist eine vollkommene Erkenntnis aller Wissenschaften und der Kunst, sie anzuwenden [4].

Wie die Weisheit oder Erkenntnis der Wahrheit eine Vollkommenheit des Verstandes ist, so ist die Güte oder die Erstrebung des Guten die Vollkommenheit des Willens [5].

Die moralische Vollkommenheit ist die Güte [6].

So viel ist unser Leben für ein wahres Leben zu achten, als man darin wohlthut [7].

Die wahre Glückseligkeit entstehet aus Weisheit und Tugend [8].

---

1) a. a. O. p. 527.
2) Ebendaselbst p. 712, no. 83.
3) Ebendaselbst no. 84.
4) Ebendaselbst p. 673.
5) Ebendaselbst p. 654.
6) Ebendaselbst p. 149.
7) Ebendaselbst p. 673.
8) Ebendaselbst.

26.

Ausführliche Wiedergabe der Beweise für Unsterblichkeit von Mendelssohn [1].

Im ersten Gespräch fußt Mendelssohn darauf, daß keine Substanz, also auch die Seele nicht, im Naturlauf untergehe. Wir würden an der Darstellung im einzelnen mancherlei auszusetzen haben, aber im großen und ganzen wird man auch nach der jetzigen Naturkenntnis ihm recht geben. Wenn die Seele nicht vernichtet werden kann, und jede Substanz irgendwie als wirklich auch wirken muß, so bleibt freilich die Frage, welcher Art diese Wirksamkeit der Seele sein wird, wenn sie der Anregung der sinnlichen Eindrücke entbehrt. Mit Recht leugnet Mendelssohn, daß man aus der irdischen Erfahrung in dieser Hinsicht ein absolutes Weltgesetz für die Seele machen kann, aber was er dann positiv weiter ausführt, ist nicht mehr Philosophie im strengen Sinne, sondern gehört zu den Hoffnungen auf Grund der bewiesenen Unvergänglichkeit und irgendwelcher Wirksamkeit der Seele. Im Anhang hat er aus Denken und Wollen, als Grundthätigkeiten der Seele, gefolgert, daß sie eben immer, auch ohne die Anregung des Körpers, so thätig sein müsse, was so ziemlich auf das aristotelische getrennte, aus sich thätige Denken, die platonische Selbstbewegung der Seele, das Denken als für sich seiende Form des Thomas, die Seele als wesentlich Denken des Cartesius hinauskäme. Indes muß man hier zur Vorsicht mahnen: denn das Denken und Wollen, welches wir unmittelbar in uns erfahren, ist von Anregung eines Organismus mit abhängig, also ein erfahrungsmäßiges Beispiel unbedingten Denkens der Seele haben wir nicht.

Den Argumenten des zweiten Gespräches kann man in der Hauptsache durchaus zustimmen.

Die Beweisgründe im dritten Gespräch erkennt Mendelssohn selbst als solche an, welche von einer (Leibnizischen) philosophischen

1) Phädon, neueste Auflage, Frankfurt und Leipzig 1778.

Theologie abhängen. Ihr bleibender Wert ist die Hervorhebung der Eigentümlichkeiten des menschlichen Geistes, welche über die Empfindung und über irdisches Bedürfnis hinausliegen, an welche sich stets nach der Gewißheit der Unableitbarkeit der Seele aus dem Körper die Hoffnung seliger Unsterblichkeit angeschlossen hat. Bei Mendelssohn hat, entsprechend dem Zuge der Zeit, die höhere Seite des menschlichen Geistes besonders an sich das Streben nach Vollkommenheit und zwar als ein Fortschreiten ins Unendliche, ohne jemals in einem Letzten abschließend zu beruhen. Notwendigkeit hat der Satz nicht; man kann sich eine Seligkeit eines endlichen Wesens wohl denken, in der es abschließend beruht; aber es zeigt die Denkweise, wie freudig strebsam die Zeit war, daß ihr Streben und sich täglich Vervollkommnen die menschliche Seligkeit überhaupt dünkte. Mendelssohns letzter Gedanke, daß ohne Unsterblichkeit es keine Moral und keine Gesellschaft gäbe, weil die Liebe zum irdischen Leben alles erlauben würde, ist ganz subjektiv. In manchen Menschen würde das so sein, oder mindestens kommt es ihnen so vor; an Männern wie Duns Scotus, Pomponatius, sieht man, daß andere hierin anders fühlen. Es hat sogar Menschen gegeben, denen die Unsterblichkeit ein grausenhafter Gedanke war, obwohl sie das irdische Leben ganz wohl mochten. Die wissenschaftliche Überzeugung, ob unsterblich, ob nicht unsterblich, ist von solchen Gefühlsweisen, die in demselben Menschen oft wechseln, ganz unabhängig. Die Hauptgedanken von Mendelssohn sind mit seinen Worten:

In dem ersten Gespräch konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnittes und auch einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Überzeugungskraft zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des Plato vermisset [1].

In der Folge sah ich mich schon genötiget meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen [2].

1) a. a. O. Vorrede S. 4.
2) Ebendaselbst S. 5.

Ich habe in dem zweiten Gespräch einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählet, den die Schüler des Plato gegeben und einige neuere Weltweisen von ihnen angenommen [1]. (Nach dem Anhang [2] ist der Beweis Plotins gemeint.)

In dem dritten Gespräch mußte ich völlig zu den neueren meine Zuflucht nehmen und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem 17. oder 18. Jahrhundert sprechen lassen [3]. (Nach dem Anhang [4] sind die mehrsten Gründe des dritten Gespräches aus Baumgartens Metaphysik und Reimarus' vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion entlehnt.)

Ich bitte — auf die Gründe, die ich von der Harmonie der moralischen Wahrheiten und insbesondere von dem System unserer Rechten und Obliegenheiten hervorhob, aufmerksam zu sein. Ich erinnere mich nicht, sie bei irgendeinem Schriftsteller gelesen zu haben [5].

Erstes Gespräch.

Der Tod ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes [6].

Ein Ding hat sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhört, und die andere anfängt, wirklich zu sein (z. B. schön, häßlich: gerecht, ungerecht; Tag und Nacht; Schlafen und Wachen) [7].

Wir sehen, daß die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelzustand zu finden weiß, der ihr gleichsam zum Übergang dient, von einem Zustand auf den entgegengesetzten zu kommen; (zwischen Tag und Nacht Abenddämmerung, zwischen Nacht und Tag Morgendämmerung; zwischen groß und klein allmähliche Abnahme, zwischen klein und groß Anwachs) [8].

1) a. a. O. Vorrede S. 5.
2) S. 210.
3) Vorrede S. 6.
4) S. 217.
5) Vorrede S. 7.
6) S. 50.
7) S. 51.
8) S. 52—53.

Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Übergang keinen besonderen Namen gegeben, so ist doch nicht zu zweifeln, daß er wirklich vorhanden sein müsse, wenn ein Zustand natürlicherweise mit seinem Widerspiel abwechseln soll [1].

Eine Veränderung, die natürlich sein soll, muß durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden; sonst könnte sie nicht natürlich heißen. Diese ursprünglichen Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig: denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, nennen wir nicht natürlich [2].

Was die natürlichen Kräfte also jetzt hervorbringen, daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müßig, nur daß ihre Wirkung erst nach und nach fühlbar geworden. Z. B. die Naturkräfte arbeiten schon am Tag an der Herbeiführung der Nacht, die Lebenskräfte arbeiten im Schlaf am Erwachen, im Wachen am Schlaf [3].

Alles Veränderliche kann keinen Augenblick unverändert bleiben [4].

Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit und kein bloßer Begriff sein soll, muß eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschick, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorhin gewesen, und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind, was könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Lauf hemmen [5]?

Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, daß uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert erscheinen; (Flamme, welche dieselbe scheint und sich doch jeden Augenblick neu erzeugt; Farben, welche unseren Augen unverändert vorkommen, und gleichwohl wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab). Wenn

1) a. a. O. S. 53.
2) S. 53.
3) S. 53—54.
4) S. 55.
5) S. 55, 6.

wir die Wahrheit ſuchen, ſo müſſen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht nach dem Sinnenſchein beurteilen [1].

Folgen (nun) die Augenblicke der Zeit in einer getrennten oder ſtetigen Reihe auf einander [2]?

Beiſpiele zu getrennter oder ſtetiger Reihe ſind die ſtille Waſſerfläche, deren Teilchen gemeinſchaftliche Grenzen zu haben ſcheinen, ein Sandhügel, bei dem jedes Körnchen ſeine eigenen Grenzen hat. Im Worte Kebes folgen die zwei Silben in einer unſtetigen Verbindung auf einander, jede hat ihre eigenen Grenzen, aber im Begriff Kebes und in einem zuſammengeſetzten Begriff überhaupt fließen alle Teile und Merkmale ſo zuſammen, daß ſich keine Grenzen angeben laſſen, wo dieſes aufhört, jenes anfängt, ſie machen alſo zuſammen ein ſtetiges Ganze aus [3].

In der Zeit folgen die Augenblicke in einer ſtetigen Ordnung auf einander; — denn durch die Folge unſerer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie iſt es alſo möglich, daß die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei ſein ſollte [4]?

Die Teile der Zeit gehen alſo in einem fort und haben gemeinſchaftliche Grenzen. Das kleinſte Zeitteilchen iſt eine ſolche Folge von Augenblicken, läßt ſich in noch kleinere Teile zerlegen, die immer noch alle Eigenſchaften der Zeit behalten. Es giebt alſo auch keine zwei Augenblicke, die ſich einander die nächſten ſind, d. h. zwiſchen welchen ſich nicht noch ein dritter gedenken läſſet [5].

Die Bewegungen und überhaupt die Veränderungen in der Natur gehen mit der Zeit in gleichem Schritte fort, ſie folgen alſo, wie die Zeit, in einer ſtetigen Verbindung auf einander; es wird daher auch keine zwei Zuſtände geben, die ſich einander die nächſten ſind, d. h. zwiſchen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen ſei [6].

1) a. a. O. S. 56.
2) S. 57.
3) S. 57, 8.
4) S. 58.
5) S. 59.
6) S. 59.

Unſeren Sinnen kömmt es freilich ſo vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweiſe geſchähen, indem ſie ſolche nicht eher als nach merklichen Zwiſchenzeiten wahrnehmen; allein die Natur geht nichtsdeſtoweniger ihren Weg und verändert die Dinge allmählich und in einer ſtetigen Folge auf einander [1].

Auf Grund der gewonnenen Sätze wird die Unſterblichkeit bewieſen, wie folgt:

Leben und Tod ſind entgegengeſetzte Zuſtände [2]; und das Sterben der Übergang vom Leben zum Tod [3]. Dieſe große Veränderung trifft vermutlich die Seele ſowohl als den Leib: denn beide Weſen ſtanden in dieſem Leben in der genaueſten Verbindung [4].

Erſt ſoll das Sichtbare durch alle Veränderungen verfolgt werden [5].

In jedem tieriſchen Leibe gehen beſtändig Trennungen und Zuſammenſetzungen vor, die zum Teil auf die Erhaltung, zum Teil auf den Untergang der tieriſchen Maſchine abzielen, Tod und Leben fangen bei der Geburt des Tieres ſchon an, gleichſam mit einander zu ringen [6].

Geſundheit iſt der Zuſtand, in welchem die Veränderungen mehr auf das Wohlſein, als auf den Untergang des Leibes abzielen, dagegen die auflöſenden Veränderungen werden vermehrt durch Krankheiten und Alter. Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmählich zu. Endlich zerfällt das Gebäude und löſet ſich in ſeine kleinſten Teile auf. Aber dieſe Teile hören nicht auf verändert zu werden, zu wirken und zu leiden, gehen nicht ganz verloren [7]. Denn es giebt kein Mittleres zwiſchen Sein und Nichtſein [8].

Sein und Nichtſein wären zwei Zuſtände, die unmittelbar

1) a. a. O. S. 60.
2) S. 61.
3) S. 62.
4) S. 62.
5) S. 62.
6) S. 62, 3.
7) S. 63.
8) S. 64.

auf einander folgen, die ſich einander die nächſten ſein müßten: die Natur aber kann keine ſolchen Veränderungen hervorbringen, die plötzlich und ohne Übergang geſchehen müſſen. Alſo kann die Natur weder ein Daſein noch eine Zernichtung zuwege bringen. Daher gehet bei der Auflöſung des tieriſchen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Teile fahren fort zu ſein, zu wirken, zu leiden, zuſammengeſetzt und getrennt zu werden, bis ſie ſich durch unendliche Übergänge in Teile eines anderen Zuſammengeſetzten verwandeln [1].

Tod und Leben, inſoweit ſie den Leib angehen, ſind alſo in der Natur nicht ſo getrennt, als ſie in unſeren Sinnen erſcheinen. Sie ſind Glieder einer ſtetigen Reihe von Veränderungen, die durch ſtufenweiſe Übergänge mit einander auf das Genaueſte verbunden ſind. Es giebt keinen Augenblick, da man nach aller Strenge ſagen könnte: jetzt ſtirbt das Tier, ſo wenig man nach aller Strenge ſagen kann: jetzt ward es krank, oder jetzt ward es wieder geſund. Freilich müſſen die Veränderungen unſeren Sinnen wie getrennt ſcheinen, da ſie uns nicht eher, als nach einer geraumen Zeit, merkbar werden; aber genug, wir wiſſen, daß ſie es in der That nicht ſein können [2]. In unſerem Erdſtrich unterſcheiden wir deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, für den ganzen Erdboden aber ſind dieſe Umwälzungen ſtetig, und jeder Augenblick der Zeit iſt Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich. So laſſen ſich auch, im ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterſcheiden; denn das Stetige und Aneinanderhängende läßt ſich nur in der Einbildung und nach den Vorſpiegelungen der Sinne in beſtimmte und abgeſonderte Teile zertrennen [3].

Mit dem Leben und Tode der Tiere und Pflanzen verhält es ſich gleichfalls nicht anders. Die Epoche, wo uns das Ding wirklich als Pflanze oder als Tier in die Sinne fällt, nennen wir das Aufkeimen der Pflanze und die Geburt des Tieres. Den zweiten Zeitpunkt, da, wo ſich die tieriſchen und pflanzlichen

1) a. a. O S. 64.
2) S. 65.
3) S. 66—67.

Bewegungen unſeren Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wann endlich die tieriſchen oder pflanzlichen Formen verſchwinden und unſcheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verweſung des Tieres oder der Pflanze. In der Natur aber ſind alle dieſe Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette allmählicher Auswickelungen und Einwickelungen desſelben Dinges, das ſich in unzählige Geſtalten einhüllet und einkleidet [1].

Wenn wir ſagen: die Seele ſtirbt, ſo müſſen wir eines von beiden ſetzen: entweder alle ihre Kräfte und Vermögen, ihre Wirkungen und Leiden hören plötzlich auf, ſie verſchwindet gleichſam in einem Nu; oder ſie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandlungen, unzählige Umkleidungen, die in einer ſtetigen Reihe fortgehen, und in dieſer Reihe giebt es eine Epoche, wo ſie keine menſchliche Seele mehr, ſondern etwas anderes geworden iſt. Einen dritten Fall, wie die Seele ſterben könne, einen Fall mehr als plötzlich oder allmählich giebt es nicht [2].

Laßt uns beide Fälle unterſuchen. Der erſte war: vielleicht vergeht die Seele plötzlich, verſchwindet im Nu. An und für ſich iſt dieſe Todesart möglich. Sie kann aber von der Natur nicht hervorgebracht werden, die Natur kann (nach dem Früheren) keine Zernichtung hervorbringen [3]. Zwiſchen Sein und Nichtſein iſt eine entſetzliche Kluft, die von der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht überſprungen werden kann [4]. Von einer übernatürlichen Macht, einer Gottheit kann die Seele auch nicht zernichtet werden; von der ſelbſtändigen Güte eine grundböſe Handlung, wie die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen (iſt ganz undenkbar) [5].

Die plötzliche Zernichtung alſo iſt der Natur unmöglich. Geſetzt, ſie wäre nicht unmöglich, ſo iſt die Frage: wann, zu welcher Zeit ſoll unſere Seele verſchwinden? Vermutlich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblick

1) a. a. O. S. 67.
2) S. 68.
3) S. 69.
4) S. 70.
5) S. 70.

des Todes? Nun haben wir aber gesehen, daß es keinen bestimmten Augenblick giebt, da man sagen kann: jetzt stirbt das Tier [1].

Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele sein soll, so muß es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, jetzt verschwindet die Seele, sondern nach und nach muß die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen [2]. Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die inneren Kräfte der Seele nicht so allmählich vergehen können, wie sich die Teile der Maschine trennen [3].

So lange der Körper gesund ist, so lange die mehrsten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlsein des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung auch ihre gehörige Beschaffenheit haben, so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denket, liebet, verabscheuet, begreifet und will [4]. Der Leib wird krank. Es äußert sich eine sichtbare Mißhelligkeit zwischen den Bewegungen — — —; wie die Erfahrung lehret, wird die Seele indessen schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch und handelt öfters wider ihren Dank [5]. Der Leib stirbt, d. h. alle Bewegungen scheinen nunmehr nicht mehr auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wohl noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkle Vorstellungen verschaffen; auf diese muß sich also die Kraft der Seele so lange einschränken [6].

Die Verwesung folgt. Die Teile bekommen jetzt ganz verschiedene Endzwecke. — — — Und die Seele? Ihre Maschine ist verweset. Die Teile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr *ihre* und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmaßen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittlung sie irgend

1) a. a. O. S. 71.
2) S. 72.
3) S. 73.
4) S. 73.
5) S. 74.
6) S. 74.

zu einer Empfindung gelangen könnte? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften verschwunden sein und nicht die geringste Spur hinterlassen haben? — Das wäre nichts anderes, als eine völlige Zernichtung, und keine Zernichtung steht in dem Vermögen der Natur [1].

Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn der letzte Schritt, mag man ihn noch so weit hinausschieben, wäre immer noch vom Dasein zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange gegründet sein kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden sein [2]. Soll sie vorhanden sein, so muß sie wirken und leiden; soll sie wirken und leiden, so muß sie Begriffe haben; denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung, und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmaßen der Sinne vorhanden sind [3]?

Aber ist es nicht bloß die Erfahrung, daß wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke haben denken können [4]? Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Grenzen dieses Lebens auszudehnen und der Natur schlechterdings die Möglichkeit abzusprechen, die Seele ohne diesen gegliederten Leib denken zu lassen [5]. Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrund solcher Schlüsse überführen [6]. Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, daß unser Geist untergehen sollte [7].

Unser Geist fähret fort, nach anderen *natürlichen*, aber *überirdischen* Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen

1) a. a. O. S. 74, 5.
2) S. 75.
3) S. 76.
4) S. 77.
5) S. 77.
6) S. 78.
7) S. 79.

und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen [1]. Die Seele wird auch alsdann, so wie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben [2]. — — — Das Wohlsein eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, bestehet — — in nichts als Weisheit, Tugendliebe und Erkenntnis der Wahrheit [3]. Außerdem ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne den Körper genießt, Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Vollkommenheit [4]. So wird unser fortdauerndes Dasein ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit sein, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzo davon begreifen, den edlen Schweiß des Tugendhaften mit unendlichem Wucher belohnt [5].

Dazu kommen die Nachträge zu dem ersten Gespräch aus dem Anhang:

Daß die Kräfte der Natur stets wirksam sind, — ich glaube, dieser Satz sei so alt als die Weltweisheit. Man hat von jeher gewußt, daß ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmt wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringt, und wenn es Widerstand findet, so wirkt es in diesen Widerstand zurück. Es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich sein, wodurch man das Dasein andeutet, giebt nicht ohne Grund zu verstehen, daß alles, was da ist, auch wirklich sei, d. h. etwas thun müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist; denn das Können, Vermögen u. s. w. sind bloß Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewendet sind, insoweit sie ihrer Natur nach auch anderen Anwendungen nicht widersprechen (so, wenn von einem Mann in Geschäften gesagt wird, er könne auch dichten) [6]. — Eine Kraft, die nur bei einer gewissen Gelegenheit wirken sollte, wäre in Ab-

1) a. a. O. S. 79.
2) S. 80.
3) S. 80, 1.
4) S. 82.
5) S. 83.
6) S. 193.

weſenheit der Gelegenheit eine bloße Möglichkeit zu wirken, und dieſe bloße Möglichkeit ſollte doch auch vorhanden ſein? — Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte abändern, indem dieſe Anwendung nicht von der Kraft ſelbſt, ſondern von der Verbindung, in welcher ſie mit anderen Dingen ſteht, abhängt, aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehört hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden iſt [1]. —

So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem Sinnlichbeſchäftigten und die Urteilskraft bei einem Bethörten eine Zeit lang ganz unthätig ſein. Aber alsdann iſt die urſprüngliche Kraft, von welcher dieſe Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heißen, bloße Ableitungen ſind, nichts weniger als unthätig [2].

Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen, nenne ich Seele. In dem erſten Geſpräch betrachte ich ſie als Eigenſchaften des einfachen Weſens. Die Eigenſchaften des einfachen Weſens ſind entweder Grundthätigkeiten, oder Modifikationen anderer Thätigkeiten. Man geſtehet ein, daß Denken und Wollen nicht bloße Modifikationen anderer Kräfte, ſondern urſprüngliche Thätigkeiten ſein müſſen. Eine oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Weſen mögen auch außer dem Denken und Wollen noch andere Kräfte haben, bewegende, widerſtehende, ſtoßende und anziehende, ſoviel man will und Namen erdenken kann. Genug, daß Denken und Wollen nicht bloß Abänderungen dieſer ungenannten Kräfte, ſondern von ihnen unterſchiedene Grundthätigkeiten ſind. Nun können alle natürlichen Kräfte nur Beſtimmungen abändern, nur Modifikationen mit einander abwechſelnd machen, niemals aber Grundeigenſchaften und für ſich beſtehende Thätigkeiten der Dinge in nichts verwandeln; daher kann die Kraft zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte zu denken und zu wollen niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn ſie auch noch ſo viel von ihnen verſchiedene Kräfte

1) a. a. O. S. 194.

2) S. 195.

zurücklaſſen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein ſolches Vermögen hervorzubringen oder zu vernichten [1].

Wie aber? kann irgendeine Veränderung ohne alle Zernichtung vorgehen? — — Ich glaube, man mißbraucht hier das Wort zernichten. Wenn ein harter Körper weich oder ein trockener feucht wird, ſo darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit zernichtet und die Weichheit oder Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. So kann auch ohne die geringſte Zernichtung das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne häßlich und das Häßliche ſchön werden. Alle dieſe Modifikationen ſind durch allmähliche Übergänge mit einander verbunden; und wir ſehen gar deutlich, daß ſie ohne die geringſte Zernichtung — mit einander abwechſeln können [2]. Im Grunde ſind ſie nur durch das Mehr oder Weniger von einander unterſchieden. Verändert gewiſſe Teile in ihrer Lage, bringet dieſe näher zuſammen, jene weiter von einander, ſo wird das Schöne häßlich, das Lange kurz u. ſ. w. Verdunkelt dieſe Begriffe und heitert jene auf, ſchwächet dieſe Begierden, ſtärket jene Neigungen, ſo habt ihr die Einſichten und den Charakter eines Menſchen verändert [3].

Zweites Geſpräch.

Einwendungen.

1) Vielleicht iſt die Empfindung in den Tieren, und ſelbſt die Vernunft im Menſchen nichts als Eigenſchaften des Zuſammengeſetzten, ſowie Leben, Geſundheit, Harmonie u. ſ. w., die ihrer Natur und Beſchaffenheit nach nicht länger dauern können, als die Zuſammenſetzungen, von denen ſie unzertrennlich ſind. Reichet die Kunſt des Baues hin, Pflanzen und Tieren Leben und Geſundheit zu geben, ſo kann eine höhere Kunſt vielleicht dem Tiere Empfindung und dem Menſchen Vernunft verleihen [4]. Nach dem Anſchein der Erfahrung wird das Vermögen zu denken gebildet

1) a. a. O. S. 198, 9.
2) S. 201.
3) S. 202.
4) S. 93.

mit dem Körper, wächſt mit demſelben, und leidet mit demſelben ähnliche Veränderungen [1].

2) Wenn deine Beweiſe auch wider alle Einwürfe geſchützet werden, ſo folget doch nichts mehr aus denſelben, als daß unſere Seele nach dem Hintritt unſeres Körpers fortdauert und Vorſtellungen hat; aber wie fortdauert? Vielleicht ſo, wie ſie im Schwindel, in einer Ohnmacht oder im Schlafe fortdauert? [2] Sollte nun unſere Seele mit der Trennung von dem Leib in eine Art von Schlaf oder Hinbrüten verſinken, was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? [3]

Widerlegung des erſten Einwurfs.

Bei der künſtlichſten Bildung oder Zuſammenſetzung der Dinge — werden gewiſſe Dinge näher zuſammengebracht, die vorhin von einander entfernt waren [4]. Durch dieſe Verbindung der Teile entſtehet erſtlich in der Art und Weiſe, wie dieſe Beſtandteile neben einander ſind, eine gewiſſe Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen iſt [5]. Sodann werden auch die Kräfte und Wirkſamkeiten der Beſtandteile durch die Zuſammenſetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem ſie durch Wirkung oder Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden [6].

Durch die Zuſammenſetzung kann aber keine Kraft im ganzen entſtehen, die nicht in der Wirkſamkeit der Beſtandteile ihren Grund hat [7]. Wenn alle Teile der Materie ohne Wirkung und Widerſtand in einer toten Ruhe neben einander lägen, ſo würde die künſtlichſte Ordnung und Verſetzung derſelben in Ganze nicht wohl irgendeine Bewegung, einen Widerſtand, überhaupt eine

1) a. a. O. S. 94, 5.
2) S. 95, 6.
3) S. 96.
4) S. 108.
5) S. 109.
6) S. 109.
7) S. 110.

Kraft hervorbringen können [1]. Aus unwirksamen Teilen kann wohl kein wirksames Ganze zusammengesetzt werden [2].

Allein wir bemerken gleichwohl, daß in dem Ganzen Übereinstimmung und Ebenmaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandteil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat. Viele einzelne, an sich unharmonische Töne machen zusammen eine Harmonie aus, ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben [3]. Dies gehet so zu. Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, Ordnung u. s. w. können ohne Mannigfaltigkeit nicht gedacht werden: denn sie bedeuten das Verhältnis verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns zusammengenommen und in Vergleichung gegen einander darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannigfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes ausmachen, und sie können daher den einzelnen Teilen unmöglich zukommen [4].

Wenn jeder einzelne Laut nicht einen Eindruck in das Gehör machen sollte, so würde aus vielen unmöglich eine Harmonie entstehen. — Auch bei dem Ebenmaß muß jeder Teil in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaß nennen, entstehen soll [5]. Auch hier sehen wir, daß im ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandteilen anzutreffen, und daß alles Übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandteile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sei [6].

Es kommt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten Zusammensetzung der Dinge zweierlei zu betrachten vor: erstens die Folge und Ordnung der Bestandteile in der Zeit oder im Raume, sodann die Verbindung der ursprünglichen Kräfte und die Art und

1) a. a. O. S. 110.
2) S. 110.
3) S. 110, 11.
4) S. 111.
5) S. 111.
6) S. 112.

Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Teile werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert, aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundteilen zu suchen ist [1].

Wenn nun unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein soll: so muß es entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Teile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandteile haben. Ein Drittes läßt sich nicht gedenken [2].

Harmonie nun besteht in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute; — Symmetrie und Regelmäßigkeit eines Gebäudes in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen und unregelmäßigen Teile. — Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung ist nichts anderes als die Wirkung eines Denkungsvermögens, und ist außer dem denkenden Wesen nirgendswo in der Natur anzutreffen [3]. In der undenkenden Natur folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukömmt, das die mannigfachen Teile zusammennimmt, gegen einander hält, und in dieser Vergleichung eine Übereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgends zu finden [4]. Nun kann der Ursprung einer Sache nicht aus ihren eigenen Wirkungen erklärt werden. — Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen, ein Gegeneinanderhalten des Mannigfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkungsvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannigfaltigen Teile, ist das regelmäßigste

1) a. a. O. S. 112.
2) S. 113.
3) S. 113.
4) S. 114.

Gebäude ein bloßer Sandhaufen. — Ja ohne dieſe Wirkung giebt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen, außer einander ſeienden Teilen beſteht; denn dieſe Teile haben ein jeder ſein eigenes Daſein, und ſie müſſen gegeneinandergehalten, verglichen und in Verbindung gebracht werden, wenn ſie ein Ganzes ausmachen ſollen. Das denkende Vermögen, und dieſes allein in der ganzen Natur, iſt fähig durch eine innerliche Thätigkeit, Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen: daher der Urſprung alles Zuſammengeſetzten, der Zahl, Größen, Symmetrie, Harmonie u. ſ. w., inſoweit ſie ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu ſuchen ſein muß. Und da dieſes zugegeben wird, ſo kann ja dieſes Denkvermögen ſelbſt, die Urſache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus dieſen ihren eigenen Verrichtungen entſpringen, unmöglich in einem Verhältnis, Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen beſtehen, das aus auseinanderſeienden Teilen zuſammengeſetzt iſt: denn alle dieſe Dinge ſetzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Weſens voraus, und können nicht anders als durch dieſelben wirklich werden [1]. Da ein jedes Ganze, das aus Teilen, die außer einander ſind, beſtehet, ein Zuſammennehmen und Vergleichen dieſer Teile zum Voraus ſetzet, dieſes Zuſammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorſtellungsvermögens ſein muß: ſo kann ich den Urſprung dieſes Vorſtellungsvermögens ſelbſt nicht in ein Ganzes ſetzen, das aus ſolchen auseinanderſeienden Teilen beſtehet, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entſtehen zu laſſen. (Der Urſprung einer Flöte liegt nicht im Zuſammenſtimmen ihrer Töne, der Urſprung des Sonnenlichtes nicht im Regenbogen [2].) Somit iſt es unmöglich, daß unſer Vermögen zu empfinden und zu denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Beſtandteile zu ſuchen ſein ſollte [3].

Aber vielleicht iſt dieſes denkende Vermögen eine von den

1) a. a. O. S. 114, 5, 6.
2) S. 116.
3) S. 117.

Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhängens u. s. w., die von der Lage und Bildung wesentlich unterschieden, und dennoch nirgends anders als im Zusammengesetzten anzutreffen sind [1].

Wir wollen also annehmen, unsere Seele sei eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, daß alle Wirksamkeit des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandteile fließen müssen: werden also nach unserer Voraussetzung die Bestandteile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultiert? [2] Die Kräfte dieser Bestandteile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? Sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich sein? [3] — Z. B., indem jede Silbe ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringt aus ihrem Inbegriff dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt; allhier entspringt die Wirksamkeit aus den Kräften der Teile, die ihnen unähnlich sind [4]. In Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit haben wir ein Gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele wirken, entspringt aus den Eindrücken der Bestandteile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Mißfallen erregen kann [5]. Am Ende können sogar alle Thätigkeiten körperlicher Dinge aus solchen Kräften des Urstoffs entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind. Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöst werden, die nichts Gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringet vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. Doch dies hier nur zur Erläuterung, daß die Wirksamkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandteile, die ihnen unähnlich sind, entspringen kann [6]. Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandteile entweder selbst Vor-

1) a. a. O. S. 117.
2) S. 118.
3) S. 118.
4) S. 118.
5) S. 118, 9.
6) S. 119.

ſtellungskräfte, und alſo der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entſpringen ſoll, ähnlich, oder von einer ganz anderen Beſchaffenheit, und dieſer unähnlich ſein. Ein Drittes giebt es nicht [1].

Wenn nun aus einfachen Kräften eine von ihnen verſchiedene Kraft im Zuſammengeſetzten entſpringen ſoll, wo kann dieſe neue Kraft anzutreffen ſein? Außer dem denkenden Weſen ſind die Kräfte nichts anderes als die einzelnen Kräfte der einfachen Beſtandteile, wie ſie ſich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern und einſchränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entſpringen, die dieſen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich ſei. Wenn wir alſo etwas Unähnliches und Ganzes erhalten wollen, ſo müſſen wir abermals unſere Zuflucht zu dem denkenden Weſen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zuſammengenommen ſich anders vorſtellet, als ſie dieſelben einzeln und ohne Verbindung denken würde [2]. Ein Beiſpiel hiervon ſiehet man außer der Harmonie auch an den Farben. Bringet zwei verſchiedene Farben in einen ſo kleinen Raum zuſammen, daß ſie das Auge nicht unterſcheiden kann: ſo werden ſie außer uns noch immer getrennet und eine jede für ſich bleiben, aber unſere Empfindung wird ſich gleichwohl aus derſelben eine dritte zuſammenſetzen, die mit jenen nichts gemein hat [3]. Ähnlich bei Geſchmack und überhaupt wohl allen unſern Fühlungen und Empfindungen. Sie können durch die Zuſammenſetzung und Verbindung zwar an und für ſich nicht anders werden, als ſie einzeln ſind, wohl aber dem denkenden Weſen, das ſie nicht deutlich auseinanderſetzen kann, anders ſcheinen, als ſie ohne Verbindung ſcheinen würden [4]. Unmöglich kann alſo das denkende Weſen ſeinen Urſprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend ſind, — da wir vorhin geſehen, daß das Vermögen, zu denken, in keinem Ganzen, das aus vielen beſtehet, ſeinen Urſprung haben könne [5]. Das Zuſammennehmen der einfachen

1) a. a. O. S. 119, 20.
2) S. 120.
3) S. 121, 2.
4) S. 121.
5) S. 121.

Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zuſammengeſetzten entſpringen ſoll, ſetzet ein denkendes Weſen zum Voraus, dem ſie in Verbindung anders erſcheinen, als ſie ſind; daher kann aus dieſem Zuſammennehmen, aus dieſer Verbindung unmöglich das denkende Weſen entſpringen [1].

Wenn alſo das Empfinden und Denken, mit einem Worte das Vorſtellen, eine Kraft des Zuſammengeſetzten ſein ſoll: müſſen die Kräfte der Beſtandteile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich, und folglich gleichfalls Vorſtellungskräfte ſein, da es ein Drittes nicht giebt? [2] Und die Teile dieſer Beſtandteile, ſo weit nur immer die Teilbarkeit reichen kann, müſſen auch dergleichen Vorſtellungsthätigkeiten haben, — da jeder Beſtandteil wieder ein Ganzes iſt, das aus kleineren Teilen beſtehet, und unſere Vernunftſchlüſſe ſo lange fortgeſetzt werden können, bis wir auf Grundteile kommen, die einfach ſind und nicht aus vielen beſtehen [3].

Nun finden wir in unſerer Seele eine faſt unendliche Menge von Begriffen, Erkenntniſſen, Neigungen, Leidenſchaften, die uns unaufhörlich beſchäftigen. Wo wären dieſe in den Teilen anzutreffen? Entweder zerſtreuet, einige in dieſem, andere in jenem, ohne jemals wiederholt zu werden; oder es giebt wenigſtens ein einziges unter ihnen, das alle dieſe Erkenntniſſe, Begierden und Abneigungen, ſo viel ihrer in unſerer Seele anzutreffen, vereiniget und in ſich faſſet [4].

Der erſte Fall iſt aber unmöglich; denn alle Vorſtellungen und Neigungen unſeres Geiſtes ſind ſo innerlich verknüpft und vereiniget, daß ſie notwendig auch unzertrennt ſein müſſen [5]. Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Perſon ſein, die wir vor einem Augenblick geweſen, wenn unſere Begriffe unter vielen verteilet und nicht irgendwo zuſammen in ihrer genaueſten

1) a. a. O. S. 121.
2) S. 121, 2.
3) S. 122.
4) S. 122.
5) S. 123.

Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandteile vereinigt, und diese Substanz wird unmöglich aus Teilen zusammengesetzt sein können; — sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Teilen ein Ganzes werde, und wir kommen wiederum dahin, wo wir ausgegangen sind [1]. Notwendig wird sie also einfach sein; auch unausgedehnt, denn das Ausgedehnte ist teilbar, und das Teilbare nicht einfach. — Es giebt also in unserem Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden, Neigungen in sich vereiniget. Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen? [2]

Wenn aber auch viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unseres Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, so würde die Argumentation sich nicht ändern [3]. Aus vielen verworrenen, mangelhaften und schwankenden Begriffen nebeneinandergesetzt wird ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff nicht hervorgebracht, wo nicht ein Geist hinzukömmt, der sie vergleicht, und durch Nachdenken und Überlegen sich eine vollkommene Erkenntnis aus derselben selbst bildet [4]. Die Bestandteile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die ebenso deutlich, ebenso wahr, ebenso vollkommen sind als die Vorstellungen des Ganzen [5]. Dies hieße aber statt eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Not eine unzählige Menge derselben annehmen [6]. Also wird eine unter den denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Körper gesetzt, die vollkommenste unter ihnen sein, und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben [7].

---

1) a. a. O. S. 123.
2) S. 123, 4.
3) S. 124.
4) S. 125.
5) S. 125.
6) S. 125.
7) S. 126.

Dieſe einfache Subſtanz, die unausgedehnt iſt, Vorſtellungsvermögen beſitzt, die vollkommenſte unter den denkenden Subſtanzen iſt, die in mir wohnen, und alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit u. ſ. w. in ſich faſſet, iſt meine Seele [1].

In Ausdehnung und Bewegung läßt ſich alles auflöſen, was dem Zuſammengeſetzten zukommen kann; die Ausdehnung iſt der Stoff und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entſpringen [2]. Wahrnehmen, vergleichen, ſchließen, begehren, wollen, Luſt und Unluſt empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verſchiedene Beſtandheit, einen anderen Grundſtoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundweſen muß hier vieles vorgeſtellet, das Außereinanderſeiende zuſammenbegriffen, das Mannigfaltige gegeneinandergehalten und das Verſchiedene in Vergleichung gebracht werden [3].

Ausdehnung und Bewegung ſind Vorſtellungen des denkenden Weſens von dem, was außer ihm wirklich iſt [4]. Wir mögen die zuverläſſigſten Gründe haben, verſichert zu ſein, daß die Dinge außer uns nicht anders ſind, als ſie uns ohne Hindernis erſcheinen: ſo gehet doch dieſem ohngeachtet allezeit die Vorſtellung ſelbſt voran, und die Verſicherung, daß ihr Gegenſtand wirklich iſt, folget nachher. Dies iſt nicht anders möglich, da wir vom Daſein der Dinge außer uns nicht anders als durch ihre Eindrücke benachrichtiget werden können [5]. In der Reihe unſerer Erkenntnis gehet alſo allezeit das denkende Weſen voran und das ausgedehnte Weſen folget; wir erfahren zuerſt, daß Begriffe und folglich ein begreifendes Weſen wirklich ſein, und von ihnen ſchließen wir auf das wirkliche Daſein des Körpers und ſeine Eigenſchaften [6]. Wir können uns von dieſer Wahrheit auch da-

---

1) a. a. O. S. 126.
2) S. 127.
3) S. 127, 8.
4) S. 129.
5) S. 129.
6) S. 129, 30.

durch überzeugen, weil der Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst ohne Zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen keine Bewegung sein würde [1].

Nachträge aus dem Anhang.

Zu den Eigenschaften, welche von der Zusammensetzung und Anordnung der Teile herrühren, den Bestandteilen nicht notwendig zukommen, rechnet er Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elastische Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. dgl. [2].

Viele geringere Grade zusammen machen keinen stärkeren Grad aus [3]; wenn dies geschehen soll, so müssen die Wirkungen der Menge in *eine* konzentriert werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen [4]. Es folget hieraus sehr natürlich, daß alle dunklen Begriffe der nebeneinanderseienden Atome zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen minder dunklen Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjekt konzentriert, von eben demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden [5].

Drittes Gespräch.

Widerlegung des zweiten Einwands (s. S. 95, 6).

Wir wollen diesen Satz, daß uns Gott nicht zum ewigen Elend bestimmt, zum Maßstab für die Gewißheit unserer Erkenntnis annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhängen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nichts mit Gewißheit schließen: denn aus diesem folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind, und also von der Erkenntnis des Allerhöchsten, nicht von seinem Gutfinden abhängen. Zu den göttlichen Voll-

---

1) a. a. O. S. 130.
2) S. 213.
3) S. 215.
4) S. 216.
5) S. 216.

kommenheiten müſſen wir uns in dergleichen Unterſuchungen wenden und zu erforſchen ſuchen, was mit denſelben übereinſtimmt, und was ihnen widerſpricht; wovon wir überzeugt ſind, daß es denſelben nicht gemäß ſei, das können wir verwerfen und für ſo unmöglich halten, als wenn es mit der Natur und dem Weſen des unterſuchten Dinges ſelbſt ſtritte [1].

Die Seele iſt ein einfaches Weſen, das ohne den Körper ſeine eigene Beſtandheit hat, ſie iſt unvergänglich. — So weit haben uns unſere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorſtellung geführt. Aber nunmehro entſtehen Zweifel über das zukünftige Schickſal des menſchlichen Geiſtes, das inſoweit einzig und allein von dem Willen und dem Gutfinden des Allerhöchſten abhängt [2]. Wir können hierbei nicht mehr verlangen, als die Vergewiſſerung, daß unſere Beſorgnis, unſere Seele möchte nach dem Tod, weil ohne Leib, alles klaren Bewußtſeins beraubt ſein, den Abſichten Gottes zuwiderlaufe, und von demſelben ebenſo wenig als das ewige Elend ſeiner Geſchöpfe hat beliebt werden können, — wenn wir nicht eine Überzeugung verlangen, die der Natur der unterſuchten Sache zuwiderläuft [3].

Alle endlichen Geiſter haben anerſchaffene Fähigkeiten, die ſich durch Übung entwickeln und vollkommener machen [4]. Wir erwerben alle dieſelben Vollkommenheiten, und der Unterſchied beſtehet nur in dem Mehr oder Weniger [5]. Die fehlerhafte Anwendung macht den Menſchen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des urſprünglich guten Triebes befördert gleichwohl, wider ſeinen Dank und Willen, den Endzweck ſeines Daſeins. Noch hat kein Menſch in dem wohlthätigen Umgang mit ſeinen Nebenmenſchen gelebt, der nicht den Erdboden vollkommener verlaſſen, als er ihn betreten hat [6].

Das kleinſte Sonnenſtäublein kann in der Natur der Dinge

---

1) a. a. O. S. 134, 35.
2) S. 135.
3) S. 136, 37.
4) S. 140.
5) S. 141.
6) S. 142.

ohne wunderthätige Zernichtung nicht verloren gehen: und dieſe Herrlichkeiten (die entwickelten Fähigkeiten) ſollten auf ewig verſchwinden [1]?

Die zuſammengeſetzten Dinge ſind in dem großen Entwurf dieſes Weltalls nicht um ihrer ſelbſt willen hervorgebracht worden: denn ſie ſind leblos und ihres Daſeins unbewußt, auch an und für ſich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daſeins iſt vielmehr in dem lebenden und empfindenden Teile der Schöpfung zu ſuchen: das Lebloſe dient dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen und gewährt ihm nicht nur ſinnliches Gefühl von mannigfaltigen Dingen, ſondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit oder wenigſtens den Stoff zu allen dieſen Begriffen, die ſich das denkende Weſen hernach vermöge ſeiner inneren Thätigkeit ſelbſt bildet. Im Zuſammengeſetzten finden wir nichts für ſich Beſtehendes, nichts, das fortdauere und von einiger Beſtändigkeit ſei, ſo daß man in dem zweiten Augenblick ſagen könne, es ſei noch das vorige [2]. Iſt nun das Zuſammengeſetzte an ſich ſelbſt keines Fortdauerns fähig: wie viel weniger wird es ihre Vollkommenheit ſein, die ihnen, wie wir geſehen, niemals an und für ſich ſelbſt, ſondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung zugeſchrieben werden kann [3].

Der lebende Teil der Schöpfung enthält zwei Klaſſen, ſinnlich empfindende und denkende Naturen. Beide haben dieſes gemein, daß ſie von fortdauerndem Weſen ſind, eine innere für ſich beſtehende Vollkommenheit beſitzen und genießen können [4]. Die Tiere ſind ihrerſeits auch fähig, dieſe Wohlthaten (daß die lebloſen Dinge um ihrentwillen da ſind) zu genießen, Luſt und Unluſt, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abſcheu, Wohlſein und Unglückſeligkeit zu fühlen und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden [5]. Hingegen bemerken wir

1) a. a. O. S. 143.
2) S. 144.
3) S. 145, 6.
4) S. 146.
5) S. 147.

bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit [1]. Auch bei den Haustieren ist ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, ihr letztes Ziel, sie streben von selbst nie weiter, werden nie von innen angetrieben, höhere Dinge zu beginnen [2]. Das geistige Wesen, das die Tiere belebt, ist von unendlicher Dauer und fähret auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden [3]. Ob diese tierischen, bloß sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen, und, von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewohl ich sehr geneigt bin, es zu glauben [4].

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein [5]. Wollt ihr seine Bestimmung hienieden wissen, so sehet nur, was er hienieden verrichtet. — Grundzug ist die Bestrebung und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen [6]. Entwickelt werden Sinne, Einbildungskraft und Erinnerungsvermögen, Verstand, Vernunft, Witz, Scharfsinnigkeit, Geschmack am Schönen, Bewunderung für das Erhabene, Gesellschaft mit seinesgleichen, um sich wechselweise die Mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern. Er erlangt dabei Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben. Die Familienliebe wird erweitert in Liebe zum Vaterland, zum ganzen menschlichen Geschlecht [7]. Erlanget er nun wahre Begriffe von Gott, so tritt er in Gemeinschaft mit dem Schöpfer, erkennet das Verhältnis, in welchem er und alles mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen steht. — Die große Ordnung von

1) a. a. O. S. 147, 8.
2) S. 148, 9.
3) S. 150.
4) S. 150.
5) S. 150, 1.
6) S. 151.
7) S. 152.

Urſachen und Wirkungen in der Natur, wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Abſichten [1]. Dieſem liebreichen Vater und Erzieher, dieſem gnädigen Regenten der Welt heiliget er zugleich alle Tugenden ſeines Herzens, — da er durch ſie allein dem Allgütigen wohlgefallen kann [2]. Die Tugend allein führet zur Glückſeligkeit, und wir können dem Schöpfer nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unſerer wahren Glückſeligkeit ſtreben [3]. Zwar treffen alle Züge dieſes Gemäldes nicht den Menſchen überhaupt, — aber genug, daß ſie alle zu derſelben Klaſſe gehören, und ihr Unterſchied nur in dem Mehr oder Weniger beſtehet [4].

Erſchaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreichen, über welche ſich nichts gedenken ließe. — Das Ziel ihres Beſtrebens beſtehet, wie das Weſen der Zeit, in der Fortſchreitung. Durch die Nachahmung Gottes kann man ſich allmählich ſeinen Vollkommenheiten nähern, und in dieſer Näherung beſtehet die Glückſeligkeit der Geiſter; aber der Weg zu denſelben iſt unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurückgeleget werden [5]. Wir können alſo mit gutem Grunde annehmen, dieſes Fortſtreben zur Vollkommenheit ſei die Beſtimmung vernünftiger Weſen, mithin auch der höchſte Endzweck der Schöpfung. Wir können ſagen, dieſes unermeßliche Weltgebäude ſei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Weſen gäbe, die von Stufe zu Stufe fortſchreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen und in dieſer Zunahme ihre Glückſeligkeit finden mögen [6]. Als letzter Endzweck der Schöpfung können die vernünftigen Geiſter keiner anderen Abſicht nachgeſetzt und deswegen im Fortgange oder Beſitze ihrer Vollkommenheiten vorſätzlich geſtört werden [7]. Nein! nicht umſonſt hat uns die Vorſehung ein Verlangen nach ewiger Glückſeligkeit

---

1) a. a. O. S. 153, 4.
2) S. 154.
3) S. 154.
4) S. 155, 6.
5) S. 156, 7.
6) S. 158.
7) S. 159.

eingegeben [1]. So werden wir in jenem Leben unter Gottes Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt [2].

Der Begriff einer bevorstehenden Zernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammenreimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen [3]. Leugnet man die Unsterblichkeit, so müßte die Liebe zum Leben schlechterdings von nichts überwunden werden können [4]. Denn das Leben ist, nach den Gedanken dieser Sophisten, in Vergleichung mit allen anderen Gütern unendlich groß [5]. Wer ohne Glauben an die Unsterblichkeit aufopfernde Thaten vollbracht hat, den hat gewiß das Herz und nicht der Verstand dahin gebracht, sie haben, ohne es zu wissen, durch diese That ihre eigenen Grundsätze verleugnet [6]. Sobald wir mit dem Leben auch unser Dasein verlieren, so hört es auf, ein bloßes Mittel zu sein, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wonach wir streben können, das um sein selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird [7]. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, d. h. sein Dasein, nur fristen kann. — Dies führt zur völligen Zerrüttung in der sittlichen Welt [8]. Eine Meinung, die uns durch die bindigsten Folgerungen auf so übel zusammenhängende und unstatthafte Begriffe führt, kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmiget werden? [9]

Eine Obliegenheit, die Todesstrafe zu leiden, gäbe es dann

1) a. a. O. S. 159.
2) S. 160.
3) S. 161.
4) S. 162.
5) S. 162.
6) S. 163.
7) S. 164.
8) S. 165.
9) S. 167.

nicht; der abscheulichste Verbrecher — wäre befugt das Vaterland, das seinen Untergang will, zugrunde zu richten [1].

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung (der Nichtunsterblichkeit) ist, daß ihre Anhänger auch endlich genötiget sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen [2]. In den Begebenheiten dieser Welt widerspricht manches seiner Güte, manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sei von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden [3]. Die Trostgründe hierwider haben nur alsdann ein Gewicht, wann mit diesem Leben nicht nur alles für uns aus ist, wann sich die Hoffnungen vor uns hin ins Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muß für unsere Glückseligkeit weit wichtiger sein, wenn wir hienieden mit dem Unglück ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Überfluß vergessen [4]. Soll jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte, dahinfahren, ohne jemals aus der blinden Verstecktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden [5]? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen als gegen den Verfolgten [6].

Über Ort, Beschäftigung, Art der Belohnung und Bestrafung im künftigen Leben läßt sich dichten, aber nichts wissenschaftlich behaupten. Ich begnüge mich mit der Überzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß seine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe: diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkenntnis Gottes, Beförderung seiner Absichten und Ergebung in seinen heiligen Willen [7].

1) a. a. O. S. 171.
2) S. 172.
3) S. 173.
4) S. 175.
5) S. 176.
6) S. 176.
7) S. 180, 1, 2.

Aus dem Anhang gehört hierher: das Recht des Vaterlandes, das Opfer des Lebens von einem Teil seiner Bürger zur Erhaltung des Ganzen zu fordern, setzt aufseiten des Bürgers die Pflicht voraus, sich dem Wohl des Ganzen aufzuopfern; diese Pflicht ist der Natur nicht gemäß, wenn die Seele nicht unsterblich ist [1].

27.

Kants Kritik der theoretischen Beweise für Unsterblichkeit und seine praktische Postulierung derselben [2].

Über Kants Einwendungen gegen die theoretischen Beweise für Unsterblichkeit ist es schwer mit seinen eigenen Worten zu berichten. In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft lautet die Hauptstelle [3]: „Die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht (nach S. 276 begleitet das Ich alle Begriffe) — —, diese Apperception ist etwas Reales, und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner (als bloß denkenden Subjektes) Beschaffenheit aus Gründen des Materialismus. Weil aber mein Dasein in dem ersten Satz (dem Satz: ich denke, S. 284) als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt: ein jedes denkende Wesen existiert (welches zugleich absolute Notwendigkeit, und also zu viel von ihnen sagen würde), sondern nur ich exi-

1) a. a. O. S. 220.
2) W. W. v. Hartenstein, 1867.
3) a. a. O. Bd. III, S. 285.

ſtiere denkend, ſo iſt er empiriſch und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeins bloß in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt (nach S. 281 haben wir in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewußtſein meines Denkens), ſo iſt die Art, wie ich exiſtiere, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſein gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Daſeins untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualismus zu derſelben ebenſowohl unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſei, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz betrifft, irgendetwas erkennen können." Den Sinn dieſes Paſſus drückt Kant ſpäter ſo aus [1]: „Der dialektiſche Schein der rationalen Pſychologie beruht auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt."

Kant giebt alſo zu, daß bei all unſerem Denken etwas Einheitliches iſt, wie es Plotin (ſ. o.) anſchaulich auseinandergeſetzt hat, den Spuren von Plato und Ariſtoteles folgend. Nach Plato [2] wäre es befremdlich, wenn viele Sinnesempfindungen in uns wie in hölzernen Pferden drein ſitzen, aber nicht in eine Idee, man heiße ſie Seele oder ſonſtwie, zuſammenſtrebten, mit der wir durch dieſe als Werkzeuge das Wahrnehmbare wahrnehmen. Die Vergleichung der Sinneswahrnehmungen unter einander und von einander ſetze etwas Einheitliches, von den Sinnen noch Unterſchiedenes voraus. Nach Ariſtoteles [3] muß, wenn geurteilt wird, Süß iſt verſchieden von Weiß, einem beides klar ſein. Denn ſonſt wäre auch, wenn ich das eine, du das andere empfändeſt, ſchon klar, daß ſie verſchieden von einander ſeien. Es muß ein und das Nämliche das Urteil ausſprechen, daß es verſchieden iſt,

1) a. a. O. S. 289.
2) Theaetetus 184 D, 185 A sqq.
3) De an. III, c. 2, 426 b, 11 sqq.

und wie ein und dasselbe es ausspricht, so denkt und empfindet es auch ein und dasselbe. Es muß aber auch die Zeit, in welcher die Unterscheidung statt hat, nicht verschieden, sondern dieselbe sein. Wenn ich jetzt urteile, es ist verschieden, so heißt das zugleich, es ist jetzt verschieden. Sehr ausgeführt hat den Gedanken zuletzt Lotze [1]: „Jede Vergleichung zweier Vorstellungen, die damit endet, ihre Inhalte gleich oder ungleich zu finden, setzt die völlig unteilbare Einheit dessen voraus, was diese Thätigkeit der Vergleichung ausführt: schlechthin dasselbe muß es gewesen sein, was zuerst die Vorstellung des a faßt, dann die des b, und was zugleich sich der Art und Weite der Differenz bewußt wird, die zwischen beiden besteht. Und dann werden die verschiedenen Akte solcher Vergleichung und Beziehung wieder zu Gliedern, deren gegenseitiges Verhältnis eine neue Thätigkeit des Vergleichens zum Bewußtsein bringt; so baut sich die ganze Gedankenwelt unseres Inneren auf, nicht als bloßes Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen mannigfacher Vorstellungen, sondern überall von dieser einheitlichen, beziehenden Thätigkeit durchzogen, die diese einzelnen Glieder zusammenhält und ordnet. Dies ist es nun, was wir unter der Einheit des Bewußtseins verstehen, und als den hinreichenden Rechtsgrund für die Annahme einer unteilbaren Seele ansehen" [2]. Kant würde mit Ausnahme der letzten Worte das alles zugeben; denn bei ihm sind die Verstandesbegriffe, durch welche überhaupt Verknüpfung in das Mannigfaltige der Vorstellungen kommt, selbst Arten der Einheit des Ich denke, der transcendentalen Apperception. Er gesteht in der obigen Stelle zu, daß eine materialistische Auffassung des denkenden Subjektes darum nicht möglich ist; denn das Ich ist einfach, im Raum ist nichts einfaches Reales, also ist das Ich nicht räumlich, und also auch nichts Materielles. Aber er will nicht einräumen, daß mit der Widerlegung des Materialismus schon der Spiritualismus gesetzt sei im Sinne einer reinen Intelligenz, d. h. eines aus sich thätigen Denkens. Denn man kann nach ihm nicht behaupten: ein Wesen, welches irgendeinmal denkt, muß eben darum mit

1) Metaphysik 1879, S. 477, 8.
2) S. 477.

Notwendigkeit, also auch zu aller Zeit, existieren, als ob man beweisen könnte, daß Denken überhaupt nur vorkommen könne in einem ewig existierenden Wesen. Darin, daß ich jetzt denke und insofern auch existiere, liegt immer eine ganz bestimmte Weise des Seins noch mit, die Zeit, und mit ihren näheren besonderen Bestimmungen; da uns aber die Zeit immer nur als erfüllt gegeben ist, so kommt dadurch die Wahrnehmung herein, also eine sinnliche Bestimmung, durch welche man bei Behauptung der Unsterblichkeit die Seele gerade nicht bedingt haben will. Kant hat ganz recht, daß der bloße Satz: ich denke, wenn auch durch die Eigentümlichkeit des Denkens eine materialistische Erklärung ausgeschlossen ist, noch nicht eine rein spiritualistische, sei es platonische, sei es descartessche, Auffassung begründen kann; denn das Ich denke könnte eben trotz seiner Einfachheit doch sinnlich bedingt sein. Freilich, warum er die eventuell leibliche Bedingtheit des Ich als denkenden Subjekts so ausdrückt, als ob ebendamit die Seele als Accidens existiere, ist nicht wohl einzusehen. Daß er dem Ich als Ich denke die Substanzialität überhaupt abspricht, weil darin gar nichts Beharrliches gegeben sei (S. 281), ist gleichfalls befremdlich; denn das Beharrliche ist eben das formale Ich, und daß bei näherer Analyse dem Denken eine solche einheitliche Macht beigelegt werden muß, wie sie Kant selbst aufs stärkste schildert, legt nahe genug, daß wir in ihm ein Einheitliches und zugleich Thätiges haben, was nicht aus anderem abgeleitet werden kann, also eine Substanz im aristotelischen sowohl (Substanz ist, was nur als Subjekt gedacht werden kann), als im leibnizischen Sinne (Substanz ist, was des Thuns und Leidens fähig ist). Ebenso ist nicht verständlich die Einwendung gegen Mendelssohn, man könne der Seele so wenig wie irgendeinem Existierenden intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen, welcher durch alle unendlich realen kleinen Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz — obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung ihrer Kräfte (mithin der Elanguescenz) in nichts verwandelt werden könne; denn selbst das Bewußtsein habe jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden könne, folglich auch das Ver-

mögen ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu ſein, und ſo alle übrigen Vermögen [1], — denn daß eine Subſtanz in nichts verwandelt werden könne, hat Mendelsſohn gerade geleugnet. Triftig iſt natürlich der Einwand von Kant, wenn damit bloß geſagt ſein ſoll, das Denken als bedingt könne einen beſtimmten Grad der Bedingung nötig haben, um noch als Denken ſich geltend zu machen, es bleibe daher eine offene Frage, ob es dieſen beſtimmten Grad immer finden werde; es findet ihn im gegenwärtigen Leben oft genug nicht (Schlaf, Ohnmacht).

Auffallen könnte auf den erſten Blick auch, daß bei Kant gar nicht die Argumentation für die Eigentümlichkeit der Seele berückſichtigt wird, welche die Beweiſe für die Unſterblichkeit ſo ausgedrückt hatten, das Bewußtſein ſei verſchieden von den körperlichen Zuſtänden, und vieles in ihm überrage zugleich die bloße Empfindung. Das hängt damit zuſammen, daß nach Kant „das, was der Erſcheinung der Materie als Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig (mit dem denkenden Weſen) nicht ſein dürfte“ [2]. Ich hole hier etwas weiter aus, da zugleich damit eine vielleicht willkommene Ergänzung der früheren Betrachtungen geliefert wird. Das Mittelalter dachte ſich von Ariſtoteles her, daß die Auffaſſungen der Sinnesdinge im ganzen treue geiſtige Bilder ihrer Eigenſchaften ſeien, daß, wie ein Stück Eis etwa ein glatter Würfel ſei, auch wenn es niemand ſähe, ſo es auch an ſich ſelbſt kalt und weiß wäre. Dem gegenüber kamen Galilei, Descartes, Hobbes (einen Gedanken Demokrits aufnehmend) ziemlich gleichzeitig auf die Lehre, daß nur Ausdehnung und Bewegung den äußeren Körpern an ſich, objektiv, zukomme, dagegen Farben, Töne, Gerüche, Geſchmäcke, Temperatur durch unſere Organiſation bedingt und ſubjektiv ſeien. Dasſelbe Waſſer erſcheint oft gleichzeitig der einen Hand warm, der anderen kalt; es ſchien aber unmöglich, daß es an ſich ſelbſt zugleich warm und kalt ſei. Ein Schlag auf das Auge läßt Lichterſcheinungen in demſelben entſtehen; es war alſo möglich zu denken, daß die objektive Urſache der Lichtempfindung in uns überhaupt bloß Be-

1) a. a. O. S. 282.
2) S. 289.

wegungen seien, welche unser Auge erregen. Der Ton einer Klapper ist augenscheinlich objektiv nichts als bewegte Luft, für die Auffassung unseres Ohres ist er aber nicht dies, sondern eben ein Ton. Daraus schlossen diese Männer, daß bei allen Sinnesempfindungen die objektive Ursache bloß gewisse Bewegungen feinster Körperteilchen seien, daß bei mehreren Sinnen sie aber nicht als diese, sondern in anderer Form von den empfindenden Wesen aufgefaßt würden. Diese Lehre ist nachher durch Locke als die Unterscheidung der primären (objektiven) und sekundären (subjektiven) Qualitäten weit verbreitet worden, und ist noch heute die Grundlage der Naturwissenschaft, in der sie sich immer mehr bestätigt hat. Das Eigentümliche von Kant ist nun, daß er nicht bloß die sekundären Qualitäten für subjektiv hält, sondern auch die primären; die Dinge, welche wir als Ursache unserer bestimmten Empfindungen annehmen zu müssen glauben, sind nicht an sich in einem Raum, undurchdringlich, mit Gestalt begabt, örtlich bewegt u. s. w., sondern sie sind das nur in unserer Vorstellung von ihnen. Sein Grund war, daß Raum und Zeit apriorische Vorstellungen seien, d. h. schlechthin allgemein und notwendig: das schlechthin Allgemeine und Notwendige könne aber nicht aus Erfahrung sein, denn Erfahrung gäbe nur komparative Allgemeinheit durch Induktion, nie ausnahmslose, und zeige wohl die Wirklichkeit an, aber nie die Notwendigkeit, nie die Undenkbarkeit des Gegenteils. Nach Kant haben wir nun kein Recht, Bedingungen, die unserer Auffassung der Dinge anhaften, zu Bestimmungen der Dinge zu machen, wie sie unabhängig von dieser Auffassung an sich sein mögen. Man hat gegen die Folgerung wiederholt eingewendet, es könnten gewisse Vorstellungen sehr wohl apriori sein, und doch auch den Dingen an sich selbst zukommen; bei der Zahl muß es Kant selbst stets so gedacht haben, denn eigentlich, da er die Zahl mit der Zeit in Verbindung bringt, müßte er auch nicht bloß Vielheit, sondern auch Einheit den Dingen an sich absprechen; ebenso Kausalität. Es liegt also in dem Argument Kants etwas Undurchführbares. Da nun aber einmal nach Kant alle sinnlichen Prädikate der Dinge bloß subjektiv sind, so ergiebt sich, daß wir davon, wie sie an sich selbst sind, nichts wissen; wir erkennen nur Erscheinungen, d. h. Dinge

nach den Bedingungen unſerer Auffaſſung, nicht Dinge an ſich. Ein poſitiver Erſatz für dieſe Lücke in unſerer Erkenntnis der Sinnesdinge bietet ſich nach Kant nicht; alle Verſtandesbegriffe, welche zur Empfindung hinzukommen, ſind bloß Formalbegriffe zur Verknüpfung ſinnlicher Anſchauungen, ſagen über ihr eigenes Weſen nichts aus. Es blieb daher die Möglichkeit, auf welche S. 289 hindeutet, daß das, was der Erſcheinung der Materie als Ding an ſich ſelbſt zugrunde liegt, vielleicht nicht ſo ungleichartig mit dem denkenden Subjekt ſein dürfte, aber mehr als logiſche Möglichkeit, ein Gedanke ohne inneren Widerſpruch, ſollte das nach Kant nicht ſein. Auf dieſe Weiſe fiel jedoch bei der Seele ihre frühere Unterſcheidung vom Körper wegen offenbar anderer Merkmale weg, und es übt auch auf Kant das Bewußtſein der über die Empfindung hinausgehenden Inhalte des Denkens (Verſtand mit ſeinen Kategorieen, Vernunft mit ihren Ideen) keinen beſonderen Eindruck in ſeinen theoretiſchen, auf Erkenntnis deſſen, was iſt, durch Empfindung und Denken gerichteten Beſtrebungen. Nötig wäre das eigentlich nicht geweſen; denn wenn einmal den äußeren Dingen gleichfalls vielleicht Geiſt zugrunde liegt, ähnlich unſerem Geiſt, ſo wird man eben von den Körpern, als Dingen an ſich, ähnlich urteilen, wie man früher vom Geiſte geurteilt hat, alſo ihnen, was ja auch Kant der Materie als Erſcheinung zugeſteht, Unvergänglichkeit der Subſtanz zuſprechen, und da man bei unſerem Geiſt nun noch ſeine beſondere Natur als Ich oder tranſcendentale Apperception, Verſtand und Vernunft kennt, gewiß von ihm nicht weniger ausſagen.

So recht alſo Kant hat, wenn ſeine Kritik nichts weiter enthalten ſoll, als daß man aus dem Ich denke nicht ſofort eine reine, in alle Ewigkeit aus ſich allein thätige Intelligenz erſchließen kann, ſo ſcheint mir anderſeits irgendetwas Weſentliches von unſerer eigenen, bei Gelegenheit Platos vorgetragenen Anſicht nicht durch ſeine Kritik berührt zu werden.

In der erſten Auflage der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant in dem betreffenden Abſchnitt die Möglichkeit, daß die Materie als Ding an ſich Geiſt ſei, ſehr ausgemalt. „Es könnte wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erſcheinungen zugrunde liegt, was unſeren Sinn ſo affiziert, daß er die Vor-

stellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas — könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern bloß von Raum und dessen Bestimmungen bekommen" [1]. „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der äußeren Erscheinung anschauen können. — Ebendasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, würde innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sein, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" [2]. Daneben betont er sehr, wenn man auch einräumen könne, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transcendentalen Verstande außer uns sein möge, die Ursache sei, dieses doch nicht der Gegenstand wäre, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlichen Dinge verstehen, denn diese seien lediglich Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein, ebenso wie das Bewußtsein unserer eigenen Gedanken, beruhe [3]. Nur eine Ankündigung sieht er in der Empfindung, daß etwas unabhängig von Einbildung und Denken da ist. Wahrnehmung oder Empfindung kann durch keine Einbildungskraft gedichtet oder hervorgebracht werden [4]. Das Reale der Anschauung kann man gar nicht a priori erdenken. — Der Stoff aller Gegenstände unserer Anschauung ist wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben [5]. Ohne Wahrnehmung ist selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich [6]. Ist Empfindung einmal gegeben, — — so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedacht werden, der außer der Einbildung im

1) a. a. O. S. 592.
2) S. 593.
3) S. 600.
4) S. 601.
5) S. 602.
6) S. 603.

Raum oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist unzweifelhaft gewiß, man mag nun die Empfindungen Lust und Schmerz oder auch die äußeren, als Farben, Wärme u. s. w. nehmen. — — Wahrnehmung ist die Vorstellung einer Wirklichkeit, sowie Raum die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins [1]. Wenn nun trotzdem Körper und Materie nur Vorstellungsarten in uns sind, so ist damit klar gezeigt, sagt Kant [2], daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnähme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als Erscheinungen in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben.

Man dürfte, meine ich, wohl erwarten, daß, wenn von Geistern, unabhängig von uns, (intelligible) Einwirkungen auf uns geschehend gedacht werden, die wir nach Gesetzen unserer sinnlich-geistigen Seite in Raum = Zeit = Licht = Wärme = Vorstellungen verwandeln, und deren Mannigfaltigkeit wir mit den Verstandesbegriffen zur Einheit verknüpfen, Verstandesbegriffen, bei welchen nach Kant der Grund ihrer Möglichkeit die Apperception, das Ich denke, ist — denn das Selbstbewußtsein ist überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist [3] —: man sollte meinen, daß man hier eine leidende und zugleich dabei und noch darüber hinaus thätige Einheit, also eine Substanz im hergebrachten Sinne der Philosophie habe. Aber anders Kant. Er fährt gleich fort [4]: „Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst, seinen Eigenschaften nach, nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen transcendentalen Substratum äußerer Erscheinungen einsehen; denn dieses ist mir ebensowohl als jenes unbekannt." Freilich die Nichtbedingtheit unseres effektiven Denkens durch äußere Einwirkung (Wahrnehmung) kann man daraus nicht sofort behaupten, aber etwas, und etwas Er-

1) a. a. O. S. 601.
2) S. 606.
3) S. 617.
4) S. 606.

kleckliches, dünkt mir, würde der Schluß, wie ich ihn vorgeschlagen habe, immerhin enthalten.

Sehr hat in der ersten Bearbeitung Kant die Seele oder, wie er gern sagt, das Ich, heruntergesetzt, trotzdem er es zugleich zum Grund der Möglichkeit der Kategorieen gemacht hat. Er schreibt: in dem, was wir Seele nennen, ist alles in kontinuierlichem Flusse und nichts Bleibendes, außer etwa — — das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt hat [1]. Das Ich ist die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) begleiten kann [2]. Er lehrt ausdrücklich [3]: „Die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem anderen Zustande selbst der Umwandlung des Subjekts doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten, und so auch dem folgenden überliefern könnte." Dagegen hat Lotze [4] an seine Ausführungen S. 477 erinnernd bemerkt [5]: „Nicht deswegen glauben wir an die Einheit der Seele, weil sie sich als Einheit vorkommt, sondern deswegen, weil sie sich überhaupt etwie vorkommt oder erscheinen kann. Die einfache Thatsache, daß sie sich selbst als Subjekt mit irgendeinem Prädikat verbindet, beweist uns die Einheit dessen, was diese Beziehung ausführt; und geschähe es, daß die Seele sich selbst als eine Vielheit vorkäme, so würden wir aus demselben Grunde schließen, daß sie hierin sich unstreitig irre, wenn sie diesen Inhalt ihrer Erscheinung für Wahrheit nehmen wolle; jedes Urteil, gleichviel was es aussagen möge, bezeugt dadurch allein, daß es

1) a. a. O. S. 605.
2) S. 606.
3) S. 595.
4) Metaphysik 1879.
5) S. 482.

gefällt wird, die unteilbare Einheit des Subjektes, welches es ausspricht.“ Was Lotze dann [1] von der wunderlichen Anmerkung Kants mit den elastischen Kugeln [2] urteilt, daß die Persönlichkeit in diesem Fall immer dieselbe bliebe, nur eine seltsame Seelenwanderung von ihr behauptet würde, gilt auch bezüglich des Textes, zu welchem die Anmerkung gemacht ist. Ein Ich, welches nicht bloß alle Anschauungen und Begriffe begleitet, sondern intelligible Eindrücke oder irgendwie als gegeben zu bezeichnenden Stoff mit Farben, Tönen, räumlichen, zeitlichen, Zahlbestimmungen ausstattet, das so Ausgestattete mit Begriffen von Ursache, Substanz durchdringt, zu dieser Verstandesauffassung noch Prinzipien (Vernunfteinheiten des Unbedingten) sucht, ist nichts leer Formales.

Kant hat ausdrücklich hervorgehoben bei seiner Kritik, daß er nicht die Unsterblichkeit leugne, sondern nur die theoretischen Beweise derselben, daß er durch den Nachweis, man habe kein Wissen über die Erfahrung hinaus einer anderen Auffassung der Sache, die für das Leben ungleich wichtiger sei, freie Bahn mache. Diese andere Auffassung bietet die Kritik der praktischen Vernunft. Die Hauptgedanken, welche zu dieser Auffassung hinführen, und welche sie selbst dann enthalten, sind:

Die praktische Vernunft hat es zu thun mit Bestimmungsgründen des Willens [3]. Wille selbst ist ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen [4]. Praktische Gesetze sind Grundsätze, welche als objektiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt werden [5]. Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Be-

---

1) a. a. O. S. 484.
2) S. 595 Kant.
3) W. W. v. Hartenstein, Bd. V, S. 15.
4) S. 15.
5) S. 19.

dingungen, dazu uns jene hinweiſt, acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entſpringt aus den erſteren, wie das Bewußtſein eines reinen Verſtandes aus den letzteren [1]. Als nicht empiriſch kann ein praktiſches Geſetz nicht auf Empfindung, alſo nicht auf die Materie der Handlung ſich gründen, es muß rein formal ſein [2]. Das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft lautet demnach: Handle ſo, daß die Maxime deines Willens (der Grundſatz, nach dem du für deine Perſon geneigt wäreſt zu handeln [3]) jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung dienen könne [4]. Da die bloße Form des Geſetzes lediglich von der Vernunft vorgeſtellt werden kann und mithin kein Gegenſtand der Sinne iſt, folglich auch nicht unter die Erſcheinungen gehört, ſo iſt die Vorſtellung derſelben als Beſtimmungsgrund des Willens von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach den Geſetzen der Kauſalität unterſchieden, weil bei dieſen die beſtimmenden Gründe ſelbſt Erſcheinungen ſein müſſen. — Der Wille, dem bloß die geſetzgebende Form der Maxime zum Geſetz dienen kann, iſt ein freier Wille [5]. Das moraliſche Geſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, weil das Geſetz unbedingt gebietet [6]. Man kann das Bewußtſein dieſes Grundgeſetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln kann [7], aber es iſt kein empiriſches, ſondern das einzige Faktum der reinen Vernunft, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend ankündigt [8]. Moralität iſt es, wenn das moraliſche Geſetz unmittelbar den Willen beſtimmt [9], Legalität, wenn die Willensbeſtimmung zwar dem moraliſchen Geſetz gemäß geſchieht, aber aus einer anderen Triebfeder als um des Geſetzes willen [10]. Achtung für das mo-

1) a. a. O. S. 31.
2) S. 28.
3) S. 19.
4) S. 32.
5) S. 30.
6) S. 34.
7) S. 33.
8) S. 33.
9) S. 76.
10) S. 76.

ralische Gesetz ist die einzig moralische Triebfeder [1]. Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwang, der allen (sinnlichen) Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist die Achtung für das Gesetz [2]. Pflicht ist die Handlung, die nach dem moralischen Gesetz geschehen muß [3]. Tugend ist moralische Gesinnung im Kampf (mit den widerstrebenden Neigungen unserer Sinnlichkeit und des bloßen Glückseligkeitstriebes) [4]. Die Wurzel der Pflicht ist die Persönlichkeit, d. h. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört [5]. Praktische Freiheit ist Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetz [6].

Das höchste Gut oder die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft [7] ist nicht die Tugend allein; Tugend ist zwar (als die Würdigkeit glückselig zu sein) die oberste Bedingung alles dessen, was nur wünschenswert scheinen mag, aber zum ganzen und vollendeten Gut vernünftiger endlicher Wesen ist auch Glückseligkeit erfordert. — Denn der Glückseligkeit (Glückseligkeit ist [8] das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet) bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Ver-

1) a. a. O. S. 83.
2) S. 85.
3) S. 85.
4) S. 89.
5) S. 91.
6) S. 98.
7) S. 113.
8) S. 22.

ſuch denken, gar nicht zuſammen beſtehen [1]. Tugend und Glückſeligkeit zuſammen, hierbei aber Glückſeligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgeteilt, iſt das höchſte Gut einer möglichen Welt [2]. Es iſt a priori (moraliſch) notwendig, das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muß alſo auch die Bedingung der Möglichkeit desſelben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen [3]. Die Bewirkung des höchſten Gutes in der Welt iſt das notwendige Objekt eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die völlige Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetz die oberſte Bedingung des höchſten Gutes. Sie muß alſo ebenſowohl möglich ſein als ihr Objekt, weil ſie in demſelben Geſetz, dieſes zu befördern, enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetz iſt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt ſeines Daſeins, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwohl als praktiſch notwendig gefordert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt nach Prinzipien der reinen praktiſchen Vernunft notwendig, eine ſolche praktiſche Fortſchreitung als das reale Objekt unſeres Willens anzunehmen [4]. Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdauernden Exiſtenz und Perſönlichkeit desſelben vernünftigen Weſens (welche man Unſterblichkeit der Seele nennt) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, praktiſch, nur unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich, mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft (worunter ich einen theoretiſchen, als ſolchen aber nicht erweislichen Satz verſtehe, ſofern er einem a priori unbedingt geltenden praktiſchen Geſetz unzertrennlich anhängt) [5]. In derſelben Weiſe wird das Daſein

1) a. a. O. S. 116.
2) S. 117.
3) S. 119.
4) S. 128.
5) S. 128.

Gottes postuliert, weil das höchste Gut in der Welt nur möglich ist, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat [1]. Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes. Dieses ist der reine Vernunftglaube [2]. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches auch sie nur gültig ist [3]. Dieser rein praktische Vernunftglaube ist nicht geboten, sondern als freiwillige zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnis unserer Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils — — selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten [4].

Man kann inhaltlich gegen die ganze Begründung der Moral und was damit zusammenhängt bei Kant, sehr viel einwenden. Das Kantische Moralgesetz ist nicht ohne Beziehung auf Erfahrung; Kant hat es in der Anwendung als ein Prinzip der Erhaltung und Förderung der Menschheit gehandhabt, was ohne die Kenntnis der empirischen Grundzüge von Natur und Menschenwelt gar nicht angeht [5]. Daß es andere Menschen außer uns giebt, wird gar nicht a priori gewußt, sondern ist ein Schluß der Analogie: wir haben einen Körper mit einem geistigen Inneren, Wesen außer uns haben einen ebensolchen Körper, also wird auch ein geistiges Innere gleich dem unserigen in ihnen sein. Dieser

1) a. a. O. S. 131.
2) S. 132.
3) S. 150 Anmerkung.
4) S. 152.
5) Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie 1874, S. 64 ff.

Analogieſchluß iſt in dem Sinne, in dem wir ihn jetzt verſtehen, ſehr allmählich, ſelbſt bei uns, durchgedrungen. Die Vorausſetzung, auf der insbeſondere die Poſtulate von Gott und Unſterblichkeit beruhen, daß das vernünftige endliche Weſen nie ohne eine ſinnliche Seite und ſomit nie anders, als mit ſinnlichen Bedürfniſſen und in eine Natur eingegliedert, könne gedacht werden, hat Kant ohne nochmalige Prüfung aus der Leibniz-Wolffiſchen Schule beibehalten, ſie iſt gar nicht denknotwendig und gegen ſeine eigene Erklärung, wie man Dinge an ſich außer Gott anzuſetzen habe [1]. Die Wertſchätzung, auf welcher ſein ganzes Moralgebäude ſchließlich ruht, iſt keine allgemein menſchliche und notwendige. Er ſelbſt hatte große Wandlungen gerade in ſeinen Wertſchätzungen durchgemacht. Bis zum Jahre 1763 hat er mit Leibniz-Wolff die abſolute Vollkommenheit geſehen in dem Grad der Realität, die reſpektive in der Zuſammenſtimmung der Mannigfaltigkeiten zu einer gewiſſen Regel, und ſie als objektive Merkmale der Dinge gefaßt. Unter dem Einfluß der Engländer lehrt er dann, daß Vollkommenheit und Unvollkommenheit gar keine objektiven Merkmale der Dinge ſind, ſondern daß ſie ſtets nicht bloß ein vorſtellendes, ſondern ein fühlendes, d. h. der Empfindung von Luſt und Unluſt aus der Vorſtellung eines Gegenſtandes fähiges Weſen vorausſetzen, und daß alles Begehren durch das Gefühl von Luſt und Unluſt beſtimmt wird. Wahre Tugend wurzelt im Gefühl von der Schönheit und der Würde der menſchlichen Natur. Erſt von 1766 an zeigt ſich unter dem Einfluß von Rouſſeau, und nun mit Verwerfung der Engländer, die Wendung, daß in die Freiheit das Charakteriſtiſche des Menſchen geſetzt und die Trennung in eine niedere ſinnliche und in eine höhere geiſtige Seite gemacht wird. So viel Unterſchiede in der ſchließlichen Ausführung im Vergleich mit Rouſſeau ſind, ſo hat doch zweierlei Kant von ihm ſicher gelernt: erſtens, daß der Menſch mehr ein praktiſches als ein theoretiſches Weſen iſt, zweitens, daß ihm theoretiſche Intelligenz nie mehr eine Dignität

1) Baumann, Zwei Beiträge zum Verſtändnis Kants, Phil. Monatshefte 1882 V, S. 257 ff.

an sich hatte [1]. Er hat diese Sache etwas kurz abgemacht. Diejenigen, welche die Intelligenz für das Gut schlechthin erklären, haben darunter das höhere Denken verstanden, und dieses ohne die praktisch-sittlichen Tugenden gar nicht für erreichbar gehalten. Jene Wendung Kants hängt unzweifelhaft mit einem allgemeinen Zug der Zeit zusammen, welche Kant selbst „spruchreich und thatenleer" nannte, und die sich selbst mehr und mehr so vorkam. Aber solcher Zug wechselt öfter, je nach den besonderen Bedürfnissen einer Epoche; es gab auch Zeiten, die einen Zug nach Wissen hatten, darum war es kaum wohlgethan, im Wissen ausschließlich das Gute zu finden. Es war nicht ohne Grund, daß die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts auf irdische Verbesserung hinwies; darum war es nicht wohlgethan, das irdische Wohlbefinden für das alleinige Gut des Menschen zu erklären. Es ist so eine große Einseitigkeit in der Art, wie Kant die Sittlichkeit ansetzt.

Aber an all diese Einwendungen, die gemacht werden könnten, sollte nur erinnert werden. Wir wollen von ihnen absehen und uns nur die Frage vorlegen: worauf beruht die Unsterblichkeitsannahme bei Kant, auf praktischer oder auf theoretischer Grundlage? Er selbst würde sagen: auf praktischer, ich behaupte: sie beruht auch bei ihm auf theoretischer. Denn wie ist die Sachlage? Die Kritik der reinen Vernunft hatte nach Kant ergeben, daß man über die Seele nichts Bestimmtes behaupten könne, nur die materialistische Annahme war ausgeschlossen, eine andere positive Vorstellung aber nicht gesetzt, weder für noch gegen die Unsterblichkeit theoretisch etwas zu beweisen. Die Seele hat aber, das stand auch von dort aus fest, aprioriſche Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung kommen können, also aus ihrer Natur allein herstammen; sie hat solche sogar schon bei der Auffassung sinnlicher Eindrücke, dann im Verstand, womit sie die Eindrücke zu Erkenntnissen verknüpft, und endlich in Vernunftideen, womit sie über alle Erfahrung hinausgeht, ohne doch die Wirklichkeit des Sogedachten erweisen zu können. Worauf fußt nun Kant in seiner Darlegung der Moral? Letztlich auf der Überzeugung,

1) Die Belege siehe in dem zuletzt angeführten Aufsatze.

daß allgemeine und notwendige Gesetze, als a priori, nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft stammen, und nun sieht er hierin eine übersinnliche Welt in den Menschen hereinragen, und die Aussprüche, welche diese Vernunft thut, nötigen zu einer Menge theoretischer Annahmen, welche zum Teil wie Selbstaussagen eines göttlichen Wesens über sich selbst klingen, zum Teil mehr den Ton von Hypothesen an sich tragen, aber solcher, deren man sich nicht entschlagen dürfe. Warum hat er das alles in der theoretischen Vernunft nicht auch so gemacht? Warum hat er die praktische Vernunft nicht nach der Manier der theoretischen behandelt (siehe dort den regulativen Gebrauch der Vernunftideen), also etwa gelehrt: es kommt uns der Gedanke der Heiligkeit, der Gedanke, daß Tugend und Glück einander entsprechen sollten; wir können zwar nicht beweisen, daß das je so sein wird, aber wir empfangen von diesen Ideen einen Ansporn, zu thun, als wäre Fortschritt zur Heiligung (vielleicht sogar ins Unendliche) uns möglich, und als wäre, Glück der Tugend in uns und anderen entsprechend zu machen, ein der Mühe werter Versuch, der unsere Gedanken oft über die Erde hinausführt. Worauf ich ziele, ist dies: man kann nur theoretisch philosophieren, und was Kant geglaubt hat praktisch aufzustellen, das ist alles auch theoretisiert, nur nicht wohl zusammenstimmend mit seinem früheren Theoretisieren, und keineswegs etwa aus sich kräftig. Denn man bedenke nur: wenn Kant nicht den ganzen Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft bei seinen Postulaten der praktischen Vernunft hätte, wenn etwa theoretisch feststünde, daß der menschliche Geist körperlich zu erklären sei oder ein bloßes Gegenbild des Körpers sei, was würde man dann darauf geben, daß unter den Blasen unseres Gehirns auch eine aufstiege, welche sich uns als Unsterblichkeit vorspiegelte? Nicht mehr, als man auf Träume von Wahnsinnigen giebt. Wo daher praktische Postulate, Forderungen des Gemütes u. s. w. über Unsterblichkeit u. s. w. entscheiden wollen, da mögen sie bedenken, daß sie stets im Hintergrund ein tüchtiges Theoretisieren haben müsse, notabene wenn sie noch mit Wissenschaft irgend zusammenhängen wollen.

Unser Facit ist: Kants theoretische Behandlung der Unsterb-

lichkeit hat nichts, was uns nötigte, unſere Poſitionen abzuändern; ſeine praktiſch moraliſche Behandlung hat keinen eigenen Wert, ſondern iſt abhängig von den theoretiſchen Auffaſſungen, wie er teils ſie in der Kritik der reinen Vernunft gegeben, teils in der praktiſchen Vernunft das dort Gegebene abgeändert hat. Plato hat alſo ſehr wohl gethan, praktiſchen Geſichtspunkten in der Lehre von der Unſterblichkeit keine prinzipielle Bedeutung beizulegen; erſt wenn die Lehre theoretiſche Grundlagen hat, können praktiſche Geſichtspunkte, als Hoffnungen u. ſ. w., zugelaſſen werden.

28.

Nähere Darlegung der Unſterblichkeitslehre Fechners [1].

Fechners Büchlein iſt aphoriſtiſch gehalten; ich habe verſucht, die Hauptſätze mit ſeinen eigenen Worten ſo zu ordnen, daß ein methodiſcher Zuſammenhang in der Aufeinanderfolge waltet. — Meine Bedenken gegen die Grundgedanken der Fechnerſchen Anſicht habe ich bereits oben [2] angegeben; ich mache außerdem auf folgendes aufmerkſam. Nach Fechner erzeugt ſich der Menſch auf Erden ſeinen himmliſchen Leib durch ſeine Thaten, indem die ſtets vorhandenen feineren materiellen Bedingungen derſelben beſtehen bleiben, und zwar erzeugt er ihn von ſich aus, wie ein durchaus ſelbſtthätiger, obzwar mit materiellem Subſtrat wirkender Geiſt, wie er ſich auch als Körpergeiſt des menſchlichen Embryo im Mutterſchoß ſeinen Leib ſelbſtthätig gebildet hat, ſo daß es ſein Werk war, ob dieſer Leib gut und tüchtig iſt. Nun iſt dieſe letztere Vorſtellung von dem ſelbſtthätigen und für ſeine Gebilde verantwortlichen Körpergeiſt gar nicht zu rechtfertigen, alſo wird durch dieſe Analogie kein Vertrauen für die erſtere Vorſtellung

1) Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (1836). Dritte Auflage 1887.

2) S. 70.

erweckt. — Der Gedanke, daß die Nachwirkungen der Verstorbenen durch ihre irgendwie fixierten Thaten (Schriften, Institutionen u. s. w.) oder durch die Tradition zugleich ein persönliches Fortexistieren derselben sei, ist Willkür, weil zur Erklärung der betreffenden Thatbestände nicht erforderlich. — Die Annäherungen zu einer höheren geistigen Existenz, welche Fechner anführt (Narkose, Moment des eben drohenden Ertrinkens, Schlafwachen), sind nachweisbar gerade krankhafte Zustände des Nervenlebens oder des Gehirns. — Die Vorstellungen eines Gesamterdgeistes, Sonnengeistes u. s. w. haben keine Notwendigkeit und keine Gewähr der Wirklichkeit. — Der Erklärung plötzlicher Gedanken, sonderbarer Gefühle durch Einwirkung von Geistern steht entgegen die mehr und mehr gelingende physiologisch-psychologische Erklärung auch der sogenannten Nachtseiten des Seelenlebens; daß Fechner gerade die medizinisch-pathologischen Teile der Psychologie wieder der empirischen Wissenschaft im letzten Grunde entzieht, würde allein schon hinreichen, an seiner ganzen Denkweise stutzig zu machen. — Die Art, wie er geistige Gemeinschaft (Übereinstimmung im Glauben u. s. w.) auffaßt, ist der alte Realismus der allgemeinen Begriffe: wo er ein Gemeinsames findet, da wird das zu einem höheren, die einzelnen in sich befassenden Wesen gemacht. So sehr diese Ansicht wieder hier und da aufzukommen scheint, so ist sie doch sowohl von der Erfahrung als von dem nach der Erfahrung sich richtenden Denken völlig verlassen, sie ist nur ungenaue Phantasie. — Daß der Gedanke an einen Verstorbenen zugleich heiße, eine Wirkung auf denselben ausüben, ist eine ganz willkürliche Annahme. — Die Fragen über die Erklärung sogenannter Geistererscheinungen kann man nicht abweisen mit Fragen über die Erklärung der Körpererscheinungen: daß uns Körpererscheinungen irgendwie gegeben sind, ist gewiß, bei den Geistern ist dies gerade fraglich, es muß also stets erst die Wirklichkeit ihrer Erscheinungen aufgezeigt werden, was auch bei Fechner fehlt. — Daß Fechner schließlich für seine Vorstellungsart auf Gott rekurriert, beweist die Wahrheit derselben nicht; auf Gott kann man schließlich mit allen Vorstellungsweisen rekurrieren. Es handelt sich in der Wissenschaft stets zuerst darum, aufzuzeigen, daß eine Vorstellungsweise unabhängig von solchem Macht-

spruch irgendwie Gültigkeit habe; es ist aber nicht bewiesen und nicht wahrscheinlich gemacht, daß der Mensch sich in diesem Leben einen Leib für eine künftige Welt erbaue. Daß er so eingerichtet sein könnte, hilft nichts, denn er kann eben auch anders eingerichtet sein. Die Vorstellung, daß die menschliche Seele nur ein Teil des ewig dageweſenen göttlichen Bewußtseins sei, ist unannehmbar, dann müßte das menschliche Bewußtsein eben doch ganz anders sein, als es Fechner ansetzt. Der Vergleich des menschlichen Bewußtseins gegenüber von Gott mit Ast und Baum erweckt kein Vertrauen, daß hier haltbares Denken vorliege: der Ast wird gar nicht aus dem Baum hervorgeboren, so daß eine Einheit sich in Teile zerlegt, sondern es hat da ein Spiel von sehr vielen an und für sich gegen einander selbständigen materiellen Teilchen mit eigentümlichen Kräften statt, von denen gewisse Kräfte den anderen übergeordnet sind und sie teilweise in ihren Dienst zwingen (chemische, physikalische, organische Kräfte). Ein Beispiel zu einer lebendigen Einheit, die sich zugleich in eine Vielheit selbständiger Wesen zerlegte oder diese aus sich entließe, und doch lebendige Einheit in ihnen und über ihnen bliebe, liegt weder hier vor, noch läßt es sich aus irgendeinem Teil der Welt erbringen; es ist eine Phantasiedichtung, so oft sie auch gemacht wird, und eine als solche erkennbare.

Die Hauptsätze Fechners in der oben angegebenen Weise geordnet sind:

1) Methode: die große Kunst des Schließens vom Diesseits auf das Jenseits — ist von Thatsachen, die wir kennen, auf die größeren und höheren Thatsachen des Jenseits zu schließen, und dadurch den praktisch geforderten, an höheren Gesichtspunkten hängenden Glauben von unten her zu befestigen, zu stützen und mit dem Leben in lebendigen Bezug zu setzen [1].

2) Was den Gedanken der Unsterblichkeit nahelegt. Die Rätsel unseres jetzigen Geisteslebens, der Durst nach Erforschung der Wahrheit, die uns zum Teil hier nichts frommt, das Streben jedes rechten Geistes, Werke zu schaffen, die bloß der Nachwelt zugute kommen, das Gewissen mit der Reue, das

1) a. a. O. S. 64.

uns eine unergründliche Angst wegen schlechter Handlungen einpflanzt, die uns doch hier keine Nachteile bringen, gehen aus ahnenden Vorgefühlen hervor, was uns alles dies in jener Welt eintragen wird, wo selbst die Frucht unserer kleinsten und verborgensten Thätigkeit uns als ein Teil unseres Selbst anheimfällt [1]. — Die Sehnsucht wohnt jedem Menschen ein, denen, die ihm hier am liebsten waren, nach dem Tode wieder zu begegnen, mit ihnen zu verkehren und das frühere Verhältnis zu erneuern [2]. — Der Kultus der Toten hat sich mit dem vergötternden Naturkultus zugleich im Ursprung der Religionen halb verschwistert, halb geteilt [3].

3) Der Mensch bildet auf Erden sich einen geistigen Leib im voraus. Der Mensch lebt auf der Erde — dreimal. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen [4]. Auf der ersten Stufe lebt der Mensch einsam im dunkeln; auf der zweiten lebt er gesellig, aber gesondert neben und zwischen anderen in einem Lichte, das ihm die Oberfläche abspiegelt; auf der dritten verflicht sich sein Leben mit dem von anderen Geistern zu einem höheren Leben in dem höchsten Geist, und schaut er in das Wesen der endlichen Dinge [5]. Auf der ersten Stufe entwickelt sich der Körper aus dem Keime und erschafft sich seine Werkzeuge für die zweite; auf der zweiten entwickelt sich der Geist aus dem Keime und entwickelt sich seine Werkzeuge für die dritte; auf der dritten entwickelt sich der göttliche Keim, der in jedes Menschen Geist liegt und schon hier in ein für uns dunkles, für den Geist der dritten Stufe tageshelles, Jenseits durch Ahnung, Glaube, Gefühl und Instinkt des Genius über den Menschen hinausweist [6]. Der Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe heißt Geburt; der Übergang von der

1) a. a. O. S. 11.
2) S. 32.
3) S. 37.
4) S. 1.
5) S. 1.
6) S. 1, 2.

zweiten zur dritten heißt Tod; der eine Weg (der der Geburt) führt zum äußeren, der andere (Tod) zum inneren Schauen der Welt [1]. Danach wird alles, was uns mit unseren jetzigen Sinnen äußerlich und gleichsam aus der Ferne nahe gebracht wird, in seiner Innerlichkeit von uns durchdrungen und empfunden werden. — Der Geist wird Berg und Gras durchdringen, und jenes Stärke und dessen Lust im Wachsen fühlen [2]. In der unmittelbaren Einwirkung der Geister auf einander, die nicht mehr durch die Körper getrennt, sondern durch die Körper verbunden werden, wird die Lust der Gedankenzeugung bestehen; — — der (geschiedene) Geist wird in den innersten Seelen der zurückgelassenen Lieben wohnen als Teil derselben, in ihnen und durch sie denken und handeln [3].

Das Kind im Mutterleibe hat bloß einen Körpergeist, den Bildungstrieb. Die Schöpfung und Entwickelung der Gliedmaßen, womit es aus sich herauswächst, ist seine Leistung [4]. Wohl ihm, wenn es sie brauchbar und tüchtig schuf [5].

Unser ganzes Handeln und Wollen in dieser Welt ist ebenso nur berechnet, uns einen Organismus zu schaffen, den wir in der folgenden Welt als unser Selbst erblicken und brauchen sollen. Alle geistigen Wirkungen, alle Folgen der Kraftäußerung, die bei Lebzeiten eines Menschen von ihm ausgehen, und sich durch die Menschenwelt und Natur hindurchziehen, sind schon durch ein geheimes unsichtbares Band mit einander verbunden, sie sind die geistigen Gliedmaßen des Menschen, die er bei Lebzeiten treibt, verbunden zu einem geistigen Körper, zu einem Organismus von rastlos weitergreifenden Kräften und Wirkungen, deren Bewußtsein noch außer ihm liegt, und die er daher, obwohl untrennbar mit seinem jetzigen Sein zusammengesponnen, doch nur im Ausgangspunkte von demselben für sein erkennt. Im Augenblick des Todes aber, wo sich der Mensch von den Organen scheidet, an welche

---

1) a. a. O. S. 2.
2) S. 3.
3) S. 3.
4) S. 4.
5) S. 5.

seine schaffende Kraft hier geknüpft war, erhält er auf einmal das Bewußtsein alles dessen, was als Folge seiner früheren Lebensäußerungen in der Welt von Ideen, Kräften, Wirkungen fortlebt, fortwirkt, und, als einem Quell organisch entflossen, auch noch seine organische Einheit in sich trägt, die aber nun lebendig, selbstbewußt, selbstkräftig wird, und in der Menschheit und Natur mit eigener individueller Machtvollkommenheit nach eigener Bestimmung waltet [1]. Was irgendjemand während seines Lebens zur Schöpfung, Gestaltung oder Bewahrung der durch die Menschheit und Natur sich ziehenden Ideen beigetragen hat, das ist sein unsterblich Teil, das auf der dritten Stufe noch fortwirken wird [2].

Der unsichtbare urlebenskräftige Mittelpunkt voll geistiger Anziehungskraft — — ist dem Menschen als sein Ureigentum bei der Zeugung eingeboren; und der freie Wille, die Selbstbestimmung, das Selbstbewußtsein, die Vernunft, und der Grund aller geistigen Vermögen liegen hierin enthalten. Aber alles das liegt bei der Geburt noch darin, wie in einem unaufgeschlossenen Keime, erst harrend der Entwickelung zum Organismus, voll lebensvoller individueller Wirklichkeit [3]. Mit dem Quell selbstthätiger Kraft im Mittelpunkt seines Wesens, steht der Mensch zwischen den entgegenstrebenden Kräften inne, die ihn an sich ziehen wollen und streitet mit, für welchen Teil er will, und vermag so den Sieg auch für den schwächeren Antrieb zu entscheiden, indem er ihm seine Kraft gegen den Stärkeren beigesellt. So bleibt das Selbst des Menschen inmitten des Geisterstreites ungefährdet, so lange er sich die angeborene Freiheit seiner Kraft bewahrt [4].

Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines zukünftigen Seins selbst schafft. Die Handlungen werden dem Menschen nicht durch äußerliche Belohnung oder Strafen vergolten, — — — sondern nachdem die

1) a. a. O. S. 5, 6.
2) S. 6, 7.
3) S. 18.
4) S. 20.

Seele die große Stufenkrankheit, den Tod, überstanden, entwickelt sie sich nach der unwandelbaren, jede spätere Stufe über dem Grunde der früheren aufbauenden Folgegerechtigkeit der Natur auf der Erde ruhig weiter fort in einem und zu einem höheren Sein; und je nachdem der Mensch gut oder schlecht, edel oder gemein gehandelt, fleißig oder müßig gewesen, wird er im folgenden Leben einen gesunden oder kranken, einen schönen oder häßlichen, einen starken oder schwachen Organismus als sein Eigentum finden [1].

Und hätte ein Mensch auf einer wüsten Insel sein Leben geführt und beschlossen, ohne je in anderer Menschen Leben eingegriffen zu haben, er würde doch nach seinem inneren Wesen kernhaft fortbestehen, einer künftigen Entwickelung harrend [2]. Hätte anderseits ein Kind nur einen Augenblick gelebt, es könnte in Ewigkeit nicht wieder sterben; der kleinste Moment bewußten Lebens schlägt schon einen Kreis von Wirkungen um sich [3].

Wie's jetzt der Seele Wesen ist, den kleinen Zusammenhang deines Leibes zu knüpfen, wird's künftig ihr Wesen sein, den größeren des größeren Leibes zu knüpfen; Gottes Geist knüpft sogar den Zusammenhang der Welt [4].

4) Aus welchen Elementen der nachirdische Leib gebildet wird. — Was von dem Menschen während seines Lebens den Lebenden sichtbar und spürbar ausgeht, ist nicht das Einzige, was von ihm ausgeht. So klein und fein eine Erzitterung oder Schwingung sei, von der eine bewußte Regung in unserem Haupte getragen wird, das ganze Spiel bewußter Regungen aber wird von einem inneren Spiele unseres Hauptes getragen, sie kann nicht anders erlöschen, als daß sie Fortwirkungen ihrer Art in uns und endlich über uns hinaus erzeugt; wir können sie nur nicht ins Äußere hinein verfolgen [5]. Man mag das Nervenspiel auf chemische oder elektrische Prozesse zurück-

1) a. a. O. S. 11, 2.
2) S. 40, 1.
3) S. 41.
4) S. 56.
5) S. 39.

führen, immer wird man, wenn nicht selbst ein Spiel von Schwingungen letzter Teilchen darin zu sehen, doch solches wesentlich dadurch erweckt oder davon mitgeführt zu halten haben, wobei das Unwägbare eine wichtigere Rolle als das Wägbare spielen mag. Schwingungen aber können nur scheinbar erlöschen, indem sie sich in der Umgebung ausbreiten oder, wenn ja durch Übergang ihrer lebendigen Kraft in sogenannte Spannkraft zeitweise erlöschend, doch nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft einer Wiederbelebung in irgendwelcher Form harren [1].

Das erfahrungsmäßige Gesetz der Beziehung zwischen Leib und Seele besteht darin, daß das Bewußtsein überall erlischt, wenn die leibliche Thätigkeit, woran es hängt, unter einen gewissen Grad der Stärke, den man die Schwelle nennt, sinkt. — — Wie das ganze Bewußtsein seine Schwelle hat, welche die Scheide zwischen Schlaf und Wachen des ganzen Menschen bildet, so auch alles Besondere im Bewußtsein; worauf es beruht, daß während des Wachens bald dies, bald das im Bewußtsein auftaucht oder erlischt, je nachdem die besondere Thätigkeit, woran es hängt, die Sonderschwelle übersteigt oder darunter sinkt [2]. Die lebendige Kraft des Bewußtseins entsteht nie wahrhaft neu, geht niemals unter, sondern kann, wie die des Körpers, worauf sie ruht, nur ihre Stelle, Form, Verbreitungsweise zeitlich und räumlich wechseln, heut' oder hier nur sinken, um morgen oder anderwärts zu steigen, heut' oder hier nur steigen, um morgen oder anderwärts zu sinken. Damit das Auge wache, du mit Bewußtsein sähest, mußt du das Ohr in Schlaf senken, damit die innere Gedankenwelt erwache, die äußeren Sinne schlafen lassen; ein Schmerz am kleinsten Punkt kann das Bewußtsein deiner Seele ganz erschöpfen. — — Dein Wachen heut' verdankst du deinem Schlaf seit gestern u. s. w. [3]. Des Menschen Seele ist durch seinen ganzen Leib ergossen; — — doch ihr Bewußtseinslicht ist bald hier, bald da [4].

1) a. a. O. S. 40 Anm.
2) S. 56 Anm.
3) S. 60, 1.
4) S. 65.

Die alte Regel ist im Tode noch da, die einen Ersatz d
alten Bewußtseins fordert, und dazu der neue Leib als Fo
setzung des alten; also wird auch ein neues Bewußtsein da se
als Ersatz und Fortsetzung des alten [1]. Denn was den Leib d
Greisen noch die Fortsetzung desselben Bewußtseins tragen lä
welches den Leib des Kindes trug, von dem er kein Atom me
hat, wird auch den Leib des Jenseits noch dasselbe Bewußtse
tragen lassen, was der Leib des Greisen trug, von dem er k
Atom mehr hat [2]. Jede Ursache behält ihre Folgen als ewig
Eigentum. Im Grunde aber waren deine Folgen nie über d
hinausgegangen, sie bildeten schon diesseits die unbewußte, n
des Erwachens zu neuem Leben harrende, Fortsetzung dein
Wesens [3].

5) Das geistige Nachwirken in anderen ist e
reelles geistiges Fortleben. In der That, schon währe
seiner Lebzeiten, wächst jeder Mensch in andere hinein durch Wo
Beispiel, Schrift und That [4]. Als Goethe, Napoleon starb
starben die Lebenszweige, die sie in der Mitwelt getrieben, ni
mit [5]. Noch leben ein Goethe, ein Schiller, ein Napoleon,
Luther unter uns, in uns, als selbstbewußte, schon höher als
ihrem Tod entwickelte, in uns denkende und handelnde, ide
zeugende und fortentwickelnde Individuen, jeder nicht mehr e
geschlossen in einen engen Leib, sondern ergossen durch die Wel
Das größte Beispiel eines mächtigen Geistes, der noch in
Nachwelt fortlebt, haben wir an Christo. — — — Jeder
seiner teilhaftig, der in seinem Sinne handelt und denkt; de
eben nur Christi Geist wirkt in diesem Handeln und Denken
Aber nicht bloß die größten Geister, sondern jeder tüchtige Men
erwacht in der folgenden Welt mit seinem selbstgeschaffenen, e
Einheit unendlicher geistiger Schöpfungen, Wirkungen, Momen

1) a. a. O. S. 62.
2) S. 62.
3) S. 63.
4) S. 8.
5) S. 8.
6) S. 9.
7) S. 9.

in sich befassenden Organismus, der einen größeren oder kleineren Umfang erfüllen und mehr oder weniger Fortentwickelungskraft haben wird, je nachdem der Geist des Menschen selbst bei Lebzeiten weiter und kräftiger um sich griff. Wer aber hier an der Scholle klebte oder seinen Geist nur brauchte, seine Materie zu bewegen, zu nähren und zu vergnügen, von dem wird nur ein bedeutungsloses Wesen übrig bleiben [1].

6) Art des Fortlebens nach dem Tode. Wie nun der Mensch erst im Tod das volle Bewußtsein dessen erhält, was er in anderen geistig gezeugt, wird er auch erst zum vollen Bewußtsein und Gebrauch dessen gelangen, was er in sich selbst getrieben. Was er während seines Lebens gesammelt an geistigen Schätzen, was sein Gedächtnis erfüllt, was sein Gefühl durchdringt, was sein Verstand und seine Phantasie geschaffen, bleibt ewig sein [2]. Nimmer wird der Geist hienieden seiner ganzen Fülle auf einmal gewahr [3]. Aber im Augenblick des Todes, wo eine ewige Nacht das Auge seines Körpers überzieht, wird es zu tagen beginnen in seinem Geiste. Da wird der Mittelpunkt des inneren Menschen zu einer Sonne entbrennen, welche alles Geistige in ihm durchleuchtet und zugleich als inneres Auge durchschauen wird mit überirdischer Klarheit [4]. Schon bei Annäherung an den Tod im diesseits (durch Narkose, oder im Moment des eben drohenden Ertrinkens, oder im Schlafwachen) kommen Annäherungen an diese den geistigen Inhalt auf einmal durchleuchtende Klarheit vor [5]. Der Geist, nicht mehr nach dem Tod durch den Leib gefesselt, wird sich nun mit völliger Freiheit durch die Natur ergießen, — — die Licht- und Schallwellen — — im Äther- und Luftmeer selbst fortrollen —, in der Luft und dem Meer selbst rauschen — —, Wald und Wiese mit den darin wandelnden Menschen fühlend durchdringen [6]. Dadurch gelangt

1) a. a. O. S. 10.
2) S. 41, 2.
3) S. 42.
4) S. 42.
5) S. 43 Anm.
6) S. 48.

er zu allem, daß er als jenseitiger bewußter Teil des großen himmlischen Wesens, das ihn trägt, an dessen Lichtverkehr mit den anderen himmlischen Wesen bewußten Anteil gewinnt [1].

Im Himmel schwebt die Erde selbst als großes Auge, ganz eingetaucht in die Lichtmeere der Gestirne, und rings sich darin wendend, den Wellenschlag aller von allen Seiten zu empfangen, der sich millionen- und abermillionenmal kreuzt und doch nicht stört. Mit diesem Auge wird der Mensch einst in den Himmel sehen lernen, indem der Wellenschlag seines künftigen Lebens, womit er es durchdringt, dem äußeren Wellenschlag des Äthers, der es umgiebt, begegnet und ihm entgegen mit feinsten Schlägen durch die Himmel dringt [2].

Die Geister der dritten Stufe werden in der irdischen Natur, von der die Menschheit selbst ein Teil ist, wohnen wie in einem gemeinschaftlichen Leib, und alle Prozesse der Natur ihnen dasselbe sein, was uns jetzt die Prozesse unseres Leibes [3]. Sieh nur in der Erde nicht bloß noch einen Ball aus trockenem Erdreich, Wasser und Luft; sie ist ein größeres und höheres einheitliches Geschöpf als du, ein himmlisches Geschöpf, mit wunderbarerem Leben und Weben in ihrem Oberraum, als du in deinem kleinen Gehirn trägst [4].

Ob nicht endlich doch die ganze Erde, allmählich immer engere Kreise ziehend, nach Äonen von Jahren in den Schoß der Sonne zurückkehren wird, dem sie einst entronnen, und von da ein Sonnenleben aller irdischen Geschöpfe beginnen wird, wer weiß es? und wozu not, daß wir es jetzt schon wissen? [5]

7) Sittliche Weiterbildung der Abgeschiedenen. Unter den Geistern des Jenseits hört das Verkennen auf; was unten falsch gewogen wird, wird oben recht gewogen, und durch eine Zulage auf der anderen Seite überwogen [6]. Auch meine

1) a. a. O. S. 50.
2) S. 50.
3) S. 52.
4) S. 59.
5) S. 52.
6) S. 31.

niemand, daß die Herrlichkeit des Jenseits dem Thörichten, dem Schlechten anders zugute kommen wird, als daß sie ihn den Mißklang seines Wesens empfinden läßt, und dadurch endlich nötigt, sein Wesen umzukehren [1]. Er wird seine Disharmonie mit dem Chor der wahren und guten Geister als Schmerz fühlen, der ihn noch in jener Welt treiben wird, das Übel zu bessern und zu heilen, was er in dieser verschuldet, und ihn nicht Rast und Ruhe finden lassen wird, bis er auch seine kleinste und letzte Übelthat abgestreift und abgebüßt. Und wenn die anderen Geister schon lange in Gott ruhen, oder vielmehr leben als Teilhaber seiner Gedanken, wird er noch umgetrieben werden in Trübsal und in der Wandelbarkeit des Lebens auf der Erde, und sein Seelenübel wird die Menschen plagen mit Ideen des Irrtums und Aberglaubens, sie führen zu Lastern und Thorheiten [2]. Wie lange aber auch das Unwahre, Böse und Gemeine noch fortwirken und um seinen Bestand mit dem Wahren, Schönen, Rechten ringen möge, es wird zuletzt durch dessen immer wachsende Macht bezwungen, durch seine eigenen mit wachsender Kraft zurückschlagenden Folgen vernichtet werden, und so wird nichts von aller Lüge, aller Bosheit, allem Schmutz in der Seele des Menschen endlich übrig bleiben. Nur das ist das ewige unvergängliche Teil des Menschen, was an ihm wahr, schön und gut ist. Und wenn nur ein Senfkorn davon in ihm ist, — in wem aber keines wäre, der wäre nicht — u. s. w. [3]. Freut euch auch, ihr, deren Geist hier gestählt ist durch Trübsal und Schmerz; euch wird die Übung zugute kommen, die ihr in wackerem Kampfe mit den Hindernissen gegen euer Fortschreiten gefunden, und kräftiger geboren in das neue Dasein, werdet ihr rascher und freudiger einholen, was euer Geschick euch hier versäumen ließ [4].

8) Einwirkung der Geister und geschiedenen Seelen auf die Lebenden. Der Mensch denkt, er sei bloß für sich da, sich zu vergnügen, zu wirken und zu schaffen für sein

1) a. a. O. S. 51.
2) S. 12, 3.
3) S. 13.
4) S. 13, 4.

eigenes leibliches und geistiges Wachstum; er ist auch für sich da, aber zugleich ist sein Leib und Geist nur eine Wohnung, worin höhere fremde Geister eintreten, sich verwickeln und entwickeln, und allerlei Prozesse unter einander treiben, die zugleich das Fühlen und Denken des Menschen sind, und ihre höhere Bedeutung für die dritte Lebensstufe haben [1]. Der Mensch weiß oft nicht, woher ihm seine Gedanken kommen, es fällt ihm etwas ein, es wandelt ihn eine Sehnsucht, eine Bangigkeit oder Lust an, von der er sich keine Rechenschaft zu geben vermag, es drängt ihn eine Macht zu handeln, oder es mahnt ihn eine Stimme davon ab, ohne daß er sich eines eigenen Grundes bewußt ist. Dies sind Anwandlungen von Geistern, die in ihn hineindenken, in ihn hineinhandeln von einem anderen Mittelpunkt aus, als seinem eigenen. Noch augenfälliger wird ihre Wirkung in uns, wenn in abnormen Zuständen (des Schlafwachens oder geistiger Krankheit) u. s. w. [2]. — Da jeder fremde Geist nur einen Teil seiner selbst mit dem einzelnen Menschen in Gemeinschaft hat, so kann der Wille des einzelnen Menschen nur einen anregenden Einfluß auf ihn haben, der mit seinem ganzen übrigen Teil außer dem Menschen liegt; und da jeder menschliche Geist eine Gemeinschaft sehr verschiedener Geister in sich schließt, so kann der Wille eines einzelnen darunter auch nur einen anregenden Einfluß auf den ganzen Menschen haben [3]. — Nicht alle Geister können unterschiedslos in derselben Seele zur Einheit sich verknüpfen; darum streiten sich die guten und die bösen, die wahren und die Lügengeister um den Besitz derselben, und wer im Streite siegt, behält das Feld. Der innere Zwiespalt, der so oft im Menschen Platz hat, ist nichts als dieser Kampf fremder Geister, die seinen Willen, seine Vernunft, kurz sein innerstes Wesen für sich gewinnen wollen. Wie der Mensch die Einigung der in ihm wohnenden Geister empfindet als Ruhe, Klarheit, Harmonie und Sicherheit seiner selbst, empfindet er ihren Kampf in sich als Unruhe, Zweifel, Schwanken, Verwirrung und Entzweiung seines

1) a. a. O. S. 15, 6.
2) S. 17.
3) S. 19.

Innern [1]. — Der gute Mensch hat schon viele gute Geister in sich aufgenommen, die sich nun mit ihm verbünden [2]. — Die Pein des Gewissens und die innere Zerstörung und Ruhelosigkeit in der Seele des Bösen sind Schmerzen, welche nicht diese allein, sondern mit noch bitterem Weh die verdammten Geister in ihnen fühlen [3].

Indem die höheren Geister nicht bloß in einzelnen Menschen wohnen, sondern indem jeder sich in mehrere hineinverzweigt, sind sie es, die diese Menschen auf geistige Weise verknüpfen, sei es zu einer Form des Glaubens oder einer Wahrheit, einer moralischen oder politischen Bestrebung. Alle Menschen, die irgendeine geistige Gemeinschaft mit einander haben, gehören zum Leibe eines und desselben Geistes zusammen [4]. Freilich nicht bloß durch die Geister der Toten geschehen diese Verknüpfungen, sondern unzählige neugeborene Ideen wirken von den Lebenden in die Lebenden hinein; aber alle diese Ideen, die vom Lebenden in die Welt gehen, sind ja schon Glieder seines künftigen geistigen Organismus [5]. In alle großen geistigen Bewegungen tritt die Masse der Menschen hinein mit blindem Glauben, mit blindem Gehorsam, mit blindem Haß, mit blinder Wut; sie wird getrieben von fremden Geistern nach Zwecken und Zielen, von denen sie nichts weiß [6]. Freilich giebt es auch Menschen, die mit klarem Selbstbewußtsein und mit innerer Selbständigkeit handelnd und leidend in diese große Bewegung eingreifen [7]. Womit sie aber Gott diesseits zu dienen beginnen, das werden sie jenseits als Teilhaber seiner himmlischen Herrschaft weiterführen [8].

9) An die Verstorbenen denken hat zugleich Einfluß auf diese. Ein Mittel giebt es bewußter Begegnung zwischen den Lebenden und Verstorbenen; es ist das Andenken

1) a. a. O. S. 19, 20.
2) S. 21.
3) S. 22.
4) S. 23.
5) S. 24.
6) S. 25, 6.
7) S. 26.
8) S. 26.

der Lebenden an die Verstorbenen. Unsere Aufmerksamkeit auf die Verstorbenen richten, heißt ihre Aufmerksamkeit für uns wecken, wie ein Reiz, der einen Lebendigen trifft, seine Aufmerksamkeit gleichsam dahin lockt, wo er ihn trifft [1]. Ist doch unser Andenken an die Verstorbenen nur eine in uns bewußt gewordene, sich auf sie zurückwendende Folge ihres diesseitigen bewußten Lebens, das jenseitige aber wird infolge des diesseitigen geführt [2]. Denkt eines Verstorbenen nur recht, und nicht bloß der Gedanke an den Verstorbenen, der Verstorbene selbst ist im Moment da [3]. Denkt seiner mit Liebe oder Haß, er wird es spüren [4]. Wohl dem, der einen Schatz von Liebe, Achtung, Verehrung, Bewunderung im Andenken der Menschen hinter sich gelassen. Was er fürs diesseitige Leben hinter sich gelassen, gewinnt er mit dem Tode, indem er das zusammenfassende Bewußtsein für alles gewinnt, was die Nachgelassenen von ihm denken [5]. Wehe dem, welchem Verwünschungen, Flüche, ein Andenken voll Schrecken folgen. Die ihm im Diesseits folgten, holen ihn im Tode ein; das gehört zu der Hölle, die seiner wartet [6]. An jedem Feste, das wir den Toten geben, steigen sie herauf, um jede Statue schweben sie, die wir ihnen setzen; bei jedem Liede, das ihre Thaten singt, hören sie mit zu [7]. Denn schon jetzt sind ja die Toten mit den Lebenden, wie die Lebenden selbst unter einander, durch unzählige gemeinschaftliche Elemente verwachsen [8].

10) Gemeinschaft der Geister nach dem Tode und Abstufungen derselben. Jeder wird im Augenblick des Todes erkennen, daß das, was sein Geist von früheren Verstorbenen aufnahm oder mit ihnen gemeinschaftlich hatte, auch diesen Geistern immer noch mit angehört, und so wird er nicht wie ein fremder Gast in die dritte Welt eintreten, sondern wie ein längst er-

1) a. a. O. S. 27.
2) S. 27, 8.
3) S. 29.
4) S. 30.
5) S. 30.
6) S. 31.
7) S. 31.
8) S. 33, 4.

warteter [1]. In gleich innige Gemeinschaft wird er auch treten mit jenen großen Toten, die lange vor unserer Zeit die zweite Lebensstufe durchwandert, und an deren Beispiel und Lehre sich unser Geist gebildet. So, wer hier ganz in Christo lebte, der wird dort ganz in Christo sein. Aber seine Individualität wird nicht erlöschen in der höheren Individualität, sondern nur Kraft gewinnen in ihr und jener Kraft zugleich verstärken [2]. So werden sich manche Geister gegenseitig verstärken durch große Teile ihres Wesens, andere werden nur verknüpft sein durch einzelne zusammenfallende Momente [3].

Nicht alle diese Verknüpfungen, die auf die Gemeinschaftlichkeit eines geistigen Momentes gegründet sind, werden bleiben; aber die werden bleiben, deren Moment der Wahrheit, Schönheit oder Tugend angehört [4]. Die meisten geistigen Momente, die im jetzigen Leben sich entwickeln, und die wir in das folgende mit hinüber nehmen, tragen zwar einen Kern des Wahren, Guten und Schönen in sich, aber eingehüllt durch viel Zusatz des Unwesentlichen, Falschen, Verkehrten und Verderbten [5].

Welche Geister aber einmal sich einer Form oder Idee des Wahren, Schönen oder Guten in ihrer ewigen Reinheit bemächtigt haben, die bleiben auch durch sie verbunden in alle Ewigkeit und besitzen sie auf dieselbe Weise als Teil ihrer selbst in ewiger Einigkeit [6]. Das Erfassen der ewigen Ideen von den höheren Geistern ist daher ein Zusammenwachsen derselben durch diese Ideen zu größeren geistigen Organismen; und wie alle individuellen Ideen in allgemeinen, und diese in allgemeineren wurzeln, so werden zuletzt alle Geister als Gliedmaßen mit dem größten Geiste, mit Gott, zusammenhängen [7]. Nur die größten und edelsten Geister, Christus, die Genien und die Heiligen vermögen unmittelbar mit ihrem besten Teil bis zur inneren Höhe Gottes

1) a. a. O. S. 34.
2) S. 34.
3) S. 35.
4) S. 35.
5) S. 35.
6) S. 36.
7) S. 36.

hinanzuwachſen; die kleineren und geringeren wurzeln in ſie wie Zweige in Äſte und Äſte in Stämme, und hängen ſo mittelbar durch ſie mit dem, was in dem Höchſten das Höchſte iſt, zuſammen [1]. So ſind die geſtorbenen Genien und Heiligen die wahren Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen; ſie ſind zugleich der Ideen Gottes teilhaftig, führen ſie den Menſchen zu, zugleich empfinden ſie die Leiden, Freuden und Wünſche der Menſchen und führen ſie Gott zu [2].

Wie in uns der Gedanke den Gedanken verſteht — —, ſo innig und unmittelbar wird das Wechſelleben der Geiſter unter einander ſein [3].

Die Geiſter werden in ihrem gegenſeitigen Verkehr die Mittel ihres Fortſchritts zur Vollendung finden [4].

11) Hellſehen, Ahnungen, Geiſtererſcheinungen u. ſ. w. Selbſt ſchon im jetzigen Leben ſehen wir ausnahmsweis, in ſeltenen Fällen, das Bewußtſeinslicht aus dem engeren Leib in den weiteren wandern und wieder heimkehren, Nachricht bringend von dem, was im fernen Raume oder, in deſſen weiten Zuſammenhängen wurzelnd, in ferner Zeit geſchieht [5]. Da beginnen die Wunder des Hellgeſichts, der Ahnungen, der vorbedeutenden Träume [6]. Doch ſind es keine Zeichen diesſeitigen geſunden Lebens [7]. Du hatteſt ſeither gemeint, die leichte Geſtalt, in der ein Verſtorbener dir in der Erinnerung erſcheint, ſei bloß dein innerer Schein. Du irrſt; er ſelbſt leibhaftig iſt es, der in bewußtem Gange damit nicht bloß zu dir, ſondern in dich eintritt [8]. Den Ärzten heißen ſolche Erſcheinungen Phantasmen, Hallucinationen. Sie ſind es auch für die Lebenden, doch zugleich wirkliche Erſcheinungen der Toten, die wir ſo nennen [9]. Doch iſt

1) a. a. O. S. 36, 7.
2) S. 37.
3) S. 44, 5.
4) S. 46.
5) S. 66.
6) S. 67.
7) S. 68.
8) S. 68.
9) S. 69.

es ein krankhaftes Wesen, zugleich des Diesseits und des Jenseits —; es ist schon halber Tod des Lebenden, die Toten annähernd so deutlich, so objektiv zu schauen, wie sie sich unter einander schauen mögen [1]. Es ist zugleich ein halbes Zurücksinken der Toten aus dem Reiche über dem Tode in das Reich unter dem Tode; daher die Sage — und ob nicht mehr als Sage? —, daß nur Geister umgehen, die nicht ganz erlöst sind, die noch mit einer schweren Kette an dem Diesseits hängen. Den Unseligen zu scheuchen, ruft einen besseren und stärkeren Geist zuhilfe, der beste und stärkste aber ist der Geist ob allen Geistern [2].

Nun mag man immer fragen: wie ist es möglich, daß, die sich so durchdringen, sich doch so gegenständlich und begrenzt erscheinen. Aber frage erst, wie ist es möglich, daß, was als Erscheinung eines Lebenden in dich eingeht, und in der Erinnerung an einen Toten dein Gehirn durchdringt, — und anders nichts liegt deiner Seele vor, darauf zu fußen —, dir als Anschauung doch objektiv, als Erinnerung noch begrenzt erscheint [3].

12) Gott als Grund von alledem. Nur auf Grund des göttlichen Lebens vermag die Kreatur überhaupt zu leben [4]. Gott lebt und webt und ist in allem. Es ist nicht eine tote, sondern eine durch Gott lebendige Welt, aus welcher der Mensch sich seinen künftigen Leib erbaut und damit ein neues Haus in Gottes Haus hineinbaut [5]. Das Bewußtsein, womit das Kind bei der Geburt erwacht, ist nur ein Teil des ewig dageweſenen göttlichen Bewußtseins, das sich in der neuen Seele für sich zusammengenommen [6]. Sorgst du aber, das menschliche Bewußtsein werde, weil aus dem Allgemeinbewußtsein heraus geboren, auch wieder in ihm verfließen, so sieh den Baum an. Es hat lange Jahre gedauert, ehe die Zweige aus dem Stamme kamen; einmal gekommen, gehen sie nicht wieder in ihm unter [7].

---

1) a. a. O. S. 70.
2) S. 70.
3) S. 71.
4) S. 57.
5) S. 74.
6) S. 63.
7) S. 63, 4.

Die Anſchauung in dir zerrinnt, und die Erinnerung ſteigt daraus in dir auf; dein ganzes diesſeitiges Anſchauungsleben in Gott zerrinnt, und ein höheres Erinnerungsleben ſteigt daraus in Gott auf; und wie die Erinnerungen in deinem Haupte, verkehren die Geiſter des Jenſeits im göttlichen Haupte [1].

1) a. a. O. S. 73, 4.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Berichtigungen.

Seite	44,	Zeile	28	lies: indirekter statt in direkter.
„	62,	„	25	„ hierwider statt hier wider.
„	89,	„	7	„ Aquino statt Aquinos.
„	180,	„	15	„ Raum-, Zeit-, Licht-, Wärme-Vorstellungen statt Raum = Zeit = Licht = Wärme = Vorstellungen.
„	203,	„	5	„ bittererem statt bitterem.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

STALL STUDY

CHARGE

CANCELLED

Gp 83.154
Platons Phadon :
Widener Library
003992781
3 2044 085 152 304